CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CVLTVRA

NOVEMBRO 1963

ANO II — NÚMERO 9 — VOL. 3

SÃO PAULO • BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA
NOVEMBRO 1963

"Publicada sob a responsabilidade da Associação de Cultura Brasileira CONVIVIO"

•

Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — Telefone 70-6542. São Paulo — Brasil

•

A revista Convivivm *reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontâneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.*

•

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1963

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr$	1.500,00
— número avulso	Cr$	150,00
— número atrasado	Cr$	250,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US$	13,00
— número avulso	US$	1,50

Assinatura de Benfeitor ... Cr$ 20.000,00

CONVIVIVM

NOVEMBRO 1963

ANO II — N.º 9 — VOL. 3

SUMÁRIO

ARTIGOS

PERSPECTIVAS E DEBATES

COMENTÁRIOS

TEATRO

CINEMA

RESENHAS

RAÍZES HISTÓRICAS DA CRISE BRASILEIRA

José Pedro Galvão de Sousa

II

2. *Direito histórico e direito abstrato nas constituições modernas.*

É certo que, por um lado a interdependência cada vez mais acentuada dos povos, favorecendo a comunicação das idéias, e por outro a existência de situações semelhantes em comunidades nacionais diversas, decorrentes do desenvolvimento social e econômico, justifica por vêzes a generalização de algumas instituições, de preceitos jurídicos e mesmo de sistemas de govêrno.

Aliás o fato em aprêço pode ser verificado em épocas mais remotas que a nossa, quando os povos viviam mais isolados uns dos outros, e assim mesmo se reproduziam, em muitos dêles, os quadros institucionais e os costumes.

Um exemplo bem frisante é o da representação política na Idade Média. O sistema representativo, pelo qual se dá à sociedade o ensejo de fazer chegar as suas aspirações ao conhecimento do poder político, e em certos casos de tomar deliberações sôbre os assuntos de interêsse geral, remonta a épocas anteriores ao parlamento britânico ou às Côrtes ibéricas. Em seu estudo histórico sôbre o tema, Guizot vai surpreender os antigos germanos reunidos nas clareiras de suas florestas, a decidir em comum acêrca de questões concernentes à paz, à guerra ou à organização tribal. Nessas primitivas assembléias alguns historiadores encontram a origem da instituição parlamentar. Do *Witenagemot* germânico teriam partido os anglo-saxões, para, uma vez instalados na Inglaterra, chegarem à organização mais perfeita do Parlamento, cuja vida se identifica à vida do povo inglês e cuja significação, desde os séculos medievais até hoje, o torna, ao mesmo tempo, um símbolo do regime e o centro eficiente do poder.

Ora, as instituições representativas, durante a Idade Média, não existiram apenas na Inglaterra e nos reinos da península ibérica, entre os quais a representação popular, ao lado do

Clero e da Nobreza, precedeu cronològicamente igual prática na vida parlamentar britânica. Em vários países da Europa se encontravam instituições semelhantes. Além do Parlamento e das Côrtes, não devemos esquecer os Estados Gerais e Provinciais na França e a Dieta germânica. Em todos, a modalidade da representação era a mesma, através do mandato imperativo conferido aos procuradores das diferentes classes ou "ordens" sociais.

Outro exemplo é o regime corporativo, disseminado por vários povos da Europa medieval, não obstante a economia fechada da época e o relativo isolamento em que viviam as cidades de então, dentro de cujos muros se organizavam as agremiações profissionais. O mesmo tipo de corporação florescia em países diferentes, surgindo espontâneamente das condições sociais dominantes.

Aí estão casos de instituições que se generalizam de um modo natural, como fruto de costumes e tradições semelhantes, sem violar o direito histórico.

Na Idade Média não houve uma teoria da representação política, nem se elaborou uma doutrina corporativista. O sistema representativo e o corporativo se desenvolveram na prática dos povos, experimentalmente, sem terem significado a aplicação de um esquema prèviamente elaborado. Em nossos tempos habituámo-nos ao contrário. Os govêrnos representativos, adotados em muitos povos após a Revolução de 1789, e a difusão dos seus princípios, correspondem a concepções filosófico-políticas inspiradoras da nova ordem legal. Da teoria do Estado passa-se ao direito constitucional, da doutrina à prática. Primeiro vem o planejamento ideológico, depois a experimentação. O mesmo se diga do corporativismo, em suas diversas modalidades, quer se trate do "corporativismo de associação", quer do "corporativismo de Estado", tendo sido o fascismo uma fórmula típica dêste último.

É explicável uma tal situação no mundo de hoje dada a influência de um elemento decisivo na política moderna: a ideologia. Organizam-se os Estados e as sociedades em função de esquemas abstratos, derivados de uma orientação ideológica. É o que temos visto no Estado de direito liberal-burguês da democracia liberal à social-democracia, do Estado-polícia ao *Welfare State* — que está para aquêle assim como o néo-capitalismo para o capitalismo — e finalmente nos regimes de Estado totalitário, seja o nacional-socialismo, seja o comunismo.

O fato de se constituirem as sociedades políticas mediante a aplicação de esquemas doutrinários coincide com a generalização das instituições em que as mesmas são estruturadas. Há alguns sistemas padrões, o daqueles povos criadores, que foram capazes de preservar a sua originalidade, e cuja sistemática institucional passou a servir de modêlo teórico para outros povos. Entre êstes últimos há os que sabem adotar, dentro da ambiência histórica, as inovações sugeridas pela experiência alheia ou simplesmente procedentes de concepções doutrinárias, ocorrendo assim uma acomodação de elementos estranhos às idiosincrasias nacionais.

Para ilustrar, com um exemplo concreto, o que possa ser tal acomodação, podemos lembrar mais uma vez o caso do parlamentarismo brasileiro no Império. O sistema britânico era introduzido entre nós sem termos as condições indispensáveis para o seu funcionamento normal. A ausência de uma opinião pública organizada, e de partidos políticos que a representassem efetivamente, tornava sem nenhum sentido o regime parlamentar. Era, pois, de se esperar que viesse a produzir aqui os mesmos efeitos desastrosos dêle oriundos nos países que o adotaram sem aquêles pressupostos necessários e sem as particularidades às quais se deve o êxito do sistema na Inglaterra. Entretanto, não vimos no Brasil, durante o Império, a instabilidade política, a anarquia parlamentar, a anulação do poder do Estado, como na França, na Espanha, em Portugal, ou, mais recentemente, na Alemanha de Weimar.

Se tais conseqüências não assinalaram, entre nós, a prática do parlamentarismo foi, como já vimos, graças à atuação verdadeiramente moderadora do Poder Moderador. Tratava-se de uma peça estranha ao nosso mecanismo político, importada do liberalismo doutrinário francês, mas inserida na tradição do poder pessoal, que nos vinha da colônia e que, na república, tornava a aparecer com o poder dos presidentes. Um enxêrto doutrinário, bem adaptado ao meio, vinha, pois, corrigir o doutrinarismo abstrato do sistema parlamentar, que começava a ser ensaiado.

A interdependência dos Estados e a difusão de certas práticas suscetíveis de serem acolhidas com vantagem por muitos povos — haja vista o contrôle judicial da constitucionalidade das leis e dos atos do govêrno — não nos deve fazer perder de vista a realidade histórica.

Quin leges sine moribus? Os constitucionalistas modernos, ou pelo menos os autores de certas constituições, parece terem esquecido a lição de bom senso dos romanos.

É exatamente no terreno do direito constitucional onde mais vamos encontrar, em muitos países, aquêle apriorismo político que ao Brasil tanto mal tem feito.

"Um dos grandes erros de um século que os professou todos foi de crer que uma constituição política pudesse ser escrita e criada *a priori*", assim começava Joseph de Maistre o seu famoso *Ensaio sôbre o princípio gerador das constituições políticas.* E fazia ver que a constituição inglêsa não era o produto da deliberação de homens que, reunidos numa assembléia, tivessem dito: "Criemos três poderes, balancemo-los de tal ou tal maneira, etc.". Pelo contrário, aquela constituição é obra das circunstâncias. "As leis romanas, as leis eclesiásticas, as leis feudais, os costumes saxões, normandos e dinamarqueses; os privilégios, os prejuízos e as pretensões de tôdas as ordens; as guerras, as revoltas, as revoluções, a conquista, as cruzadas; tôdas as virtudes, todos os vícios, todos os conhecimentos, todos os erros, tôdas as paixões; todos êstes elementos, enfim, atuando conjuntamente, e formando pela sua mistura e sua ação recíproca combinações multiplicadas por miriades de milhões, produziram finalmente, depois de muitos séculos, a unidade mais complicada e o mais belo equilíbrio de fôrças políticas que já se viu no mundo" [1].

O entusiasmo de Joseph de Maistre pela constituição britânica e as suas críticas mordazes ao constitucionalismo abstrato da França revolucionária — na mesma posição valorativa de um Burke, na Inglaterra, ou de um Adam Müller, na Alemanha — decorriam de um sentido da história, que o racionalismo fizera perder e que se reavivou nos românticos da época da Restauração. Êsse mesmo sentido, vimo-lo mais tarde inspirando a obra de um Savigny, quando se opunha à codificação das leis civis germânicas, propugnada por Thibaut na esteira aberta pelo Código Napoleão. A célebre polêmica entre êsse dois juristas veio colocar, no campo do direito privado, a mesma questão levantada antes por Joseph de Maistre, Burke e Adam Müller nos domínios do direito político.

Em seu posterior desenvolvimento, o constitucionalismo moderno ficou tendo por pontos de referência quase obrigatórios a constituição da Inglaterra e a dos Estados Unidos. Bem diversas e muitas vêzes antagônicas na sua sistemática,

---

(1) JOSEPH DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constituons politiques et des autres institutions humaines,* XII.

ambas se caracterizam pela plena conformidade à tradição daqueles povos.

Gladstone considerava a constituição britânica o mais sutil organismo proveniente de um desenvolvimento histórico progressivo, ao mesmo tempo em que elogiava a carta magna dos Estados Unidos como admirável obra engenhada pelo cérebro humano. Desta forma parecia insinuar que a Constituição americana era produto de uma fabricação artificial e não de um crescimento orgânico, como a inglêsa. Ao que Burdick responde que seria errado "descrever a estrutura de govêrno estabelecida por Washington e seus companheiros delegados em Filadélfia como sua invenção. Não é tanto uma criação de teoristas políticos como a codificação, por estadistas práticos, de doutrinas que a experiência mostrara terem funcionado bem, ou serem necessárias para o bom funcionamento do govêrno naquele país" [2].

Com efeito, a Constituição de 1787, precedida pelas que cada uma das antigas colônias inglêsas havia adotado, ao romper os laços com a Mãe Pátria, resultava de um desenvolvimento orgânico e tinha seus pontos de partida nas antigas cartas de colonização. O sistema elaborado pelos constituintes de Filadélfia aplicava, é certo, algumas concepções de caráter doutrinário, como a teoria da divisão de poderes, mas o fazia tendo em vista o condicionamento histórico e as circunstâncias do momento. Daí surgiu uma lei fundamental escrita, obedecendo a uma técnica muito diversa da inglêsa. A constituição era costumeira e flexível, na Inglaterra, e nos Estados Unidos, escrita e rígida [3]. Mas era uma lei escrita fundada nos costumes e era uma constituição rígida dotada de plasticidade, isto é, suscetível de ser adaptada a novas conjunturas, como de fato aconteceu, pelo sistema das "emendas" — *amendments* — acrescentadas ao texto. Assim sendo, não admira que a obra dos Fundadores da União americana ti-

---

(2) BURDICK, *The Law of the American Constitution* (1922), 3, apud BERNARD SCHWARTZ, *American Constitutional Law*, Cambridge, University Press, 1955, p. 7.

(3) A constituição rígida é elaborada por um poder constituinte estabelecendo um ordenamento fundamental ao qual está sujeito daí por diante o poder legislativo. Êste ordenamento encontra-se numa lei escrita dificilmente reformável em condições nela mesma previstas. Flexível se diz da constituição que não requer um processo especial para ser alterada. É o caso da Inglaterra, aliás numa situação cheia de particularidades. O Parlamento britânico pode promulgar leis que modifiquem dispositivos constitucionais; não há, pois, uma diferença substancial entre a constituição e a lei ordinária.

vesse resistido ao tempo, mantendo-se até hoje e caminhando para completar dois séculos de existência.

Bem outro é o panorama oferecido pelos demais povos da América, pela França e pela maioria dos países europeus. A instabilidade política reinante nestas nações decorre, em grande parte, do conflito entre um direito constitucional abstratamente elaborado e o direito histórico permanentemente transgredido. Daí a *legalidade* espúria, sem foros de *legitimidade* nacional, ou, como se diz na França, a oposição entre o "país legal" e o "país real".

Êsse desajustamento institucional é uma das razões do fracasso da democracia na atualidade, especialmente nos países latinos, que em vão se esforçam por aplicar um regime cujo bom êxito, entre os anglo-saxões, não justifica o seu transplante em povos de formação social diversa.

Não quer isto dizer que a Inglaterra e os Estados Unidos tenham seguido sempre uma linha de plena fidelidade ao direito histórico, sem sofrer os efeitos das transformações de inspiração ideológica suscitadas pelo processo revolucionário mundial.

Em seus notáveis Estudos de Direito Constitucional, escritos em 1885, Émile Boutmy, comparando as constituições daqueles dois países com a da França, depois de ter feito ver como os inglêses souberam assimilar a revolução na corrente da tradição, apontava as tendências da Inglaterra para consagrar, através das suas mais recentes leis eleitorais, o triunfo do Cidadão abstrato, em detrimento dos grupos históricos. A introdução das circunscrições individuais, repartidas em proporção ao número dos eleitores, vinha dissolver pollticamente tais grupos, resultando daí o sufrágio universal inorgânico e a apuração da vontade popular segundo o critério puramente aritmético de maiorias.

Por sua vez, o regime americano veio passando por modificações que, sem quebra da legalidade formal, conduziram aos poucos a uma alteração profunda no espírito do sistema. É o que ocorre com o federalismo como princípio de organização do Estado, e com a idéia da separação de poderes. A primazia crescente da União e do Poder Executivo aí está para demonstrá-lo. Correspondendo a condições surgidas da transformação do capitalismo, de crises econômicas, das duas guerras e da atual situação dos povos em face da "guerra fria", êsse predomínio da União sôbre os Estados e do Executivo sôbre os demais poderes nada tem de muito estranho.

O Estado federal, procedendo da Confederação, tende para o unitarismo, e esta é a sua marcha em quase todos os países que o têm adotado. A separação de poderes nunca foi mais do que uma teoria cerebrina enquanto se pretendeu, com a idéia de Montesquieu, romper a unidade do poder do Estado. Mas o federalismo americano e aquêle sistema de freios e contrapêsos — com habilidade e senso prático vertido pelos constituintes de Filadélfia nos artigos da Constituição, tendo em vista o funcionamento eficiente do poder e a garantia das liberdades, — vão-se partindo agora do lado mais fraco. Com a política do *New Deal,* depois da submissão do Judiciário ao Presidente Roosevelt, vimos abrir-se a porta para o socialismo, numa repulsa aos ideais dos Fundadores da República e ao genuino federalismo (4).

Tais fatos parecem confirmar a previsão de Boutmy, que terminava o seu citado livro dizendo não serem integralmente irredutíveis as diferenças entre os três sistemas constitucionais por êle estudados e apontando, na Inglaterra e nos Estados Unidos, uma tendência para chegar, com o tempo, até onde a França os havia precedido (5).

Seja como fôr, o certo é que a palavra *constituição,* em cada um dêsses três países, tem um sentido preciso e inconfundível, correspondendo aliás a modos diversos de entender a soberania. No dizer do mesmo autor, "o tipo de uma constituição francesa é um ato imperativo da nação, tirando do nada e organizando a hierarquia dos poderes. A constituição inglêsa é essencialmente um tratado entre um pequeno número de antigas corporações, de pessoas morais respeitadas, depositárias imemoriais de uma porção do poder público. A constituição federal dos Estados Unidos é, na forma, um ato imperativo organizando e regulando as atribuições das autoridades centrais e superiores; por êste aspeto, ela se classifica ao lado das nossas. Mas êste ato repousa sôbre um tratado entre muitos corpos políticos, distintos e soberanos, pondo-se de acôrdo para criar e ao mesmo tempo limitar o Estado" (6).

---

(4) É sabido que a Côrte Suprema dos Estados Unidos se opôs à nova política econômica de Franklin Roosevelt por julgá-la inconstitucional. A reeleição de Roosevelt e os mandatos sucessivos exercidos pelo mesmo Presidente permitiram-lhe alterar a composição daquela Côrte, cujos membros, em virtude do disposto na própria Constituição, são de livre nomeação do chefe do Executivo. E desta forma o *New Deal* acabou por triunfar.

(5) ÉMILE BOUTMY, *Études de Droit Constitutionnel,* sétima edição, Librairie Armand Colin, 1923, p. 274.

(6) ÉMILE BOUTMY, obra citada, p. 241-242.

Assim, para os franceses a constituição passou a ser concebida como uma obra de arte, puro artefacto da razão, produto de uma lógica abstrata, com preponderância absoluta dada aos princípios e desprêzo das realidades históricas. A Revolução de 1789 fêz tábua rasa do passado, levantando uma construção artificial à imagem de uma sociedade inexistente, formada tão sòmente do Estado e dos cidadãos individualmente considerados. Nisto, sobretudo, vemos a diferença entre o direito constitucional oriundo dos "imortais princípios" daquela Revolução e o das democracias anglo-saxônicas, fundado no desenvolvimento orgânico da sociedade, na tradição histórica, em pactos, convenções e ajustes firmados ao longo do tempo. O *povo,* para os franceses, ficou reduzido à *massa* dos indivíduos, massa única e homogênea, no dizer de Boutmy "constituída por um número imenso e pequenas mônadas humanas". Na Inglaterra era o conjunto formado pelo Rei, os nobres e as comunas, tendo representação no Parlamento as pessoas morais, isto é, condados, cidades, burgos, universidades, corporações eclesiásticas, *vestries* paroquiais, enfim uma série de grupos reconhecidos como os titulares do poder eleitoral. Por sua vez, constituído pela união de corpos políticos preexistentes e não do povo em bloco compacto, como único ser coletivo, os Estados Unidos conservavam a tradição associativa recebida da Mãe Pátria, uma intensa vida local e as diversidades regionais espelhadas nas variações da ordem jurídica de Estado para Estado.

Se Montesquieu e mais tarde os doutrinários da Monarquia de Julho, autores nos quais se inspiraram os constitucionalistas franceses, tomaram por modêlo as instituições britânicas, e se a Declaração dos Direitos de 1789 teve por exemplares os textos americanos da época da Independência, não devemos perder de vista a grande diferença entre os padrões originais e a transposição feita. Tentou-se universalizar, num plano abstrato, a experiência inglêsa, perdendo as instituições da Grã Bretanha todo o sentido prático desde que aplicado em meios sociais e históricos muito diversos. Quanto à Declaração dos Direitos, nos Estados Unidos resultou das condições peculiares à luta pelas franquias dos colonos e foi uma afirmação de caráter um tanto abstrato, dentro do espírito da época, mas num contexto de realidade política que faltava à França.

Neste último país, a constituição era uma criação *ex-nihilo* do *Pouvoir Constituant,* cujos membros, assim, atribuiam a si mesmos uma faculdade que só a Deus pertence.

Não admira, pois, aquela expressão de Barrère na Convenção: "eis a constituição tão desejada, que, como as Tábuas de Moisés, não pôde sair da Montanha senão em meio a trovões e relâmpagos!"

Em tal concepção, o poder constituinte, depositário da vontade popular, considerada fonte de tôda a legalidade, passa a ser tida por infalível, atribuindo-se-lhe uma espécie de onipotência. A constituição torna-se algo de intangível, e os homens ambicionam ver na fórmula escrita e rígida uma lei imutável, assegurando os direitos do homem acima da flutuação das leis ordinárias.

Escrevendo para a Itália do seu tempo, onde prevalecia a influência da corrente de pensamento vinda do liberalismo francês, Rosmini criticava esta ideologia, da qual procedia a nova ordem constitucional dos países da Europa e da América. Nos seus projetos de Constituição para o Estado romano e nos ensaios sôbre "a constituição da sociedade civil" e sôbre "a constituição segundo a justiça social", o ilustre filósofo italiano combatia o lirismo revolucionário com critérios de objetividade sociológica.

Fazia ver Rosmini que há duas modalidades de constituição política: uma formada aos poucos, sem um plano preconcebido e sem estar sendo emendada a todo instante, consoante a ação das fôrças sociais ou dos instintos e aspirações populares; outras, criadas de um jato, produto de uma ideologia e saída da mente do legislador como Minerva da cabeça de Jupiter. E assim concluia: "aquelas são primeiro postas em ato e depois escritas, estas primeiro escritas e depois postas em ato" (7). Citava entre as do primeiro tipo, anteriores a 89, as da República de Veneza e da monarquia britânica. Quanto às da segunda categoria, eram oriundas da França revolucionária.

Até então, tivera a França, em cincoenta anos, dez constituições, e muitas, ao aparecer, haviam sido saudadas como obra perene e perfeita. Foram as seguintes:

1. Constituição de 3 de Setembro 1791.
2. Constituição de 24 de Junho de 1793.

---

(7) A. ROSMINI, *Progetti di Costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato,* Fratelli Bocca Ed., Milão, 1952: II — *La Costituzione secondo la Giustizia Soziale,* p. 67 e segs.

3. Constituição do Diretório, de 5 de Fructidor do ano III (22 de Agôsto de 1795).
4. Constituição do Consulado decenal, de 22 de Frimário do ano VIII (15 de Dezembro de 1799).
5. Senatus-consulto orgânico do ano X (4 de Agôsto de 1802), ou Constituição do Consulado vitalício.
6. Senatus-consulto orgânico do ano XII (18 de Maio de 1804), ou Constituição do Império.
7. Constituição decretada pelo Senado a 6 de Abril de 1814.
8. Carta constitucional de 4 de Junho de 1814, vigente até 1.º de Março de 1815.
9. Ato adicional às Constituições do Império, de 22 de Abril a 22 de Junho de 1815.
10. Constituição de 1830 (Monarquia de Julho), restabelecendo o regime da Carta de 1814.

Dois textos indicados — os de 1793 e 1814 — não chegaram a ser aplicados, e os senatus-consultos de 1810 e 1812 são antes modificações de Constituição já existentes do que uma nova Constituição. Mas depois da relação acima, correspondente às observações de Rosmini, novas e profundas alterações vieram a se operar na ordem constitucional, com a passagem da monarquia para a república, a volta do Império sob Napoleão III e a implantação da III.a República, à qual se seguiu, em nosso século, a IV.a, de tal maneira alterada pela reforma feita sob orientação do General De Gaulle que já se pode falar hoje na V.a República francesa. Tivemos as Constituições de 1848, 1852 e 1870. A atual Constituição francesa, promulgada após a última guerra, sofreu, em poucos anos de vida, a reforma de 1956, que veio pràticamente suprimir o parlamentarismo, conservado nas suas aparências.

Essa instabilidade acompanhou o constitucionalismo de tipo francês pelo resto do mundo. O mesmo Rosmini referia-se ainda a uma obra publicada no comêço daquele ano em que escrevia as suas considerações, intitulada *Alcune parole sopra diverse cose che passano intorno a noi,* trazendo uma relação das constituições européias de 3 de Maio de 1791 a 24 de Agôsto de 1829, isto é, no espaço de trinta e oito anos e poucos meses. Estas ascendiam a um total de 152, das quais doze

jamais postas em execução e setenta e cinco revogadas. Das restantes nenhuma ultrapassava, em 1829, dezesseis anos de existência.

Na sua linguagem de polemista, concluia o pensador italiano que as abstrações políticas da Revolução Francesa eram insuficientes para fundar um govêrno durável, e vinham reduzir a vida dos Estados à existência efêmera dos insetos.

A Revolução Francesa espalhou pelo mundo uma nova concepção de constituição política.

O sistema tradicional das Leis Fundamentais do Reino, existente nas monarquias de formação medieval e em declínio com o absolutismo monárquico, sempre se baseara no reconhecimento de direitos preexistentes: liberdades e privilégios a serem mantidos, observância de práticas consuetudinárias, direitos assegurados por textos históricos dos mais antigos.

O contitucionalismo orgânico da Inglaterra, mesmo depois da Revolução Gloriosa e ainda sob a influência do individualismo desagregador do século XIX, continuou a manter essencialmente essa mesma linha de respeito ao direito tradicional [8].

A Constituição americana não rompeu os vínculos da continuidade histórica. Assim é que a Declaração de Independência, em 1776, invocava, entre as razões justificativas da emancipação, uma série de medidas ilegais e arbitrárias do Rei da Inglaterra, abolindo o sistema das leis inglêsas, impondo tributos sem anuência dos súditos, violando cartas de longa data concedidas, passando por cima das leis existentes, e assim alterando a constituição do regime.

Os "verdadeiros, antigos e indubitáveis direitos do povo", segundo a linguagem do *Bill of Rights,* eram considerados, quer na Inglaterra da Revolução Gloriosa, quer nos Estados Unidos dos anos que se seguiram à Independência, sobretudo em sua vivência histórica e não simplesmente enquanto decorrentes da natureza humana em abstrato. Por isso mesmo,

---

(8) Referindo-se à Magna Carta, à Petição de Direitos e ao *Bill of Rights,* êste último de 1689, observa Freeman que nenhum dêstes documentos políticos anunciou o estabelecimento de alguma coisa nova. Tinham em vista enunciar com mais fôrça e clareza direitos que de há muito os inglêses já desfrutavam. "O clamor público sempre reclamou a melhor observância das leis em vigor, com a reparação dos danos nascidos de sua corrupção ou esquecimento" (EDWARD A. FREEMAN, *Growth of the English Constitution,* cap. II).

a Constituição, embora contivesse um elemento racional de deliberação, inseria-se no plano do desenvolvimento orgânico da sociedade.

A Constituição era, pois, o remate de um longo processo histórico.

Com a Revolução de 1789 tudo muda. O direito abstrato prevalece sôbre o direito histórico. A Declaração de Direitos destina-se ao homem saído da selva para formar a sociedade, segundo a imagem do "Contrato Social" de Rousseau. O edifício da ordem tradicional é inteiramente demolido, construindo-se em seu lugar esta nova sociedade. A Constituição passa a ser vista como o elemento originário da ordem jurídica positiva, servindo de ponto de partida para as demais leis e de fonte dos direitos e liberdades. Uma tal idéia, tendo origem na concepção jusnaturalística dos direitos do homem, segundo a escola racionalista do *ius naturae et gentium* formada depois de Grócio, acabou, entretanto, por levar ao mais rigoroso positivismo jurídico. O positivismo é, aliás, o extremo do racionalismo e do voluntarismo jurídico: reduz todo o direito ao direito positivo, e faz depender todo o direito positivo do direito fundamental de Constituição, racionalmente elaborado, expressão da vontade soberana do legislador.

Além disto, o regime constitucional moderno, que da França revolucionária passou a outros povos e cujo espírito chegou a influenciar também o direito anglo-saxônio, transpõe a idéia do *imperium,* vinda do absolutismo monárquico, para o plano da organização democrática da sociedade. Um absolutismo sucede a outro absolutismo. Antes, a vontade do Príncipe tinha fôrça de lei, agora a vontade do Povo passa a ser a lei suprema. O "povo soberano" cria *ex-nihilo* a ordem jurídica. Aí está a essência dos conceitos modernos de "poder constituinte" e de "constituição" como ato dêsse mesmo poder.

Na mesma linha da interpretação decisionista de Carl Schmitt, escreve Georges Burdeau: "A Constituição não é a descrição de práticas mais ou menos similiares, não é um conjunto de instituições às quais o consentimento tácito do povo conferiria um valor indiscutível, não é tão pouco a tradução, em regras jurídicas, de um estado de fato antigo, é um ato voluntário e refletido pelo qual o soberano define o Poder que se inscreve na instituição estatal, fundando assim o Estado e o poder a ser exercido em seu nome, e determina as con-

dições nas quais os governantes serão habilitados a usar dêsse poder e os governados obrigados a se submeter" [9].

A constituição é concebida não tanto como um acôrdo — *cum statuere* — mas como declaração de vontade do povo soberano. A declaração *outorgada* é um ato unilateral da vontade do chefe de Estado. A constituição *elaborada* por uma assembléia é, sem dúvida, um compromisso, um acôrdo, mas o compromisso das diversas correntes políticas representadas na Constituinte dá em resultado a apuração da vontade geral, a vontade da maioria, a vontade do povo, decidindo pelos seus mandatários. O decisionismo no plano democrático é a significação mais profunda da Teoria do Estado elaborada pela Revolução francesa.

É em face do poder criador atribuído ao *Pouvoir Constituant* que devemos entender as críticas de Joseph de Maistre às constituições escritas. O filósofo de Chambéry tinha diante dos olhos o espetáculo da França sob a tormenta revolucionária. A ironia com que estigmatizou as assembléias legiferantes do seu tempo não era um demolidor sarcasmo voltaireano ou atitude de quem estivesse simplesmente procurando fazer humorismo.

Não se pode elaborar uma constituição para o *homem,* pois o *homem* em abstrato não existe. Daí o absurdo de querer transformar uma constituição política numa enciclopédia ou num sistema de valor universal. Há homens, há franceses, italianos, russos ou persas, aos quais cumpre dar leis adaptadas às suas condições concretas de vida. É absurdo querer fazer uma constituição como um relojoeiro faz um relógio. A constituição de um povo não é obra puramente humana, é uma grande obra que excede de muito as possibilidades realizadoras de uma assembléia de homens. Por várias vêzes retoma Joseph de Maistre semelhantes afirmações.

A melhor constituição é obra do tempo, dizia Napoleão, o homem que deu à França três constituições. Se de um modo geral as leis devem ser alicerceadas sôbre os costumes, muito mais em se tratando da lei fundamental do Estado, ainda quando seja o caso de fundar um nôvo Estado, pois então é preciso procurar, para as instituições a serem estabelecidas, modalidades adaptáveis ao meio ambiente, aos hábitos sociais

---

(9) GEORGES BURDEAU, *Traité de Science Politique,* t. III: *Le Statut du pouvoir dans l'État,* Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, pág. 42.

já enraizados, às tradições locais, à índole do povo, enfim ao subsolo psico-sociológico e ainda ao acondicionamento geopolítico e econômico. Sendo o Estado a sociedade jurìdicamente organizada, a constituição social deve servir de base à constituição política. Por isso mesmo, esta não deve ser criada *a priori,* não pode ser *fabricada* à maneira de um relógio, não é obra de arte mas fruto da prudência legislativa, e o legislador prudente não se põe a legislar como se estivesse na estratosfera [10].

O realismo político de Joseph de Maistre se completa pela visão da história à luz da verdade católica. A constituição é obra do tempo, é o resultado do perpassar dos anos, é uma decorrência de acontecimentos que se encadeiam guiados pela mão invisível e misteriosa da Providência. Donde a conclusão: a constituição é uma obra divina.

Coaduna-se tal pensamento com a idéia do direito divino providencial na origem do poder político, muito diferente da tese carismática do direito divino sobrenatural. Segundo esta última, o soberano é investido diretamente por Deus na autoridade e recebe um carisma pessoal para governar. Sustentaram-na autores protestantes, negando assim a parte da liberdade do homem na instituição do poder, da mesma forma pela qual a teoria calvinista da predestinação contesta a liberdade do homem para alcançar a salvação eterna no cumprimento da vontade de Deus. Pelo contrário, o direito divino providencial significa a origem do poder político através dos fatos dos quais resulta a sua ocupação pelo titular primitivo, cujos direitos, uma vez confirmados pelo tempo e mediante o tácito consenso geral, se tornam direitos históricos. Em tais fatos há por um lado a ação da Providência, regendo a vida dos homens, e por outro as manifestações da liberdade humana na variável capacidade de ação dos indivíduos, sua faculdade de iniciativa, suas aptidões para o govêrno.

Na doutrina jurídica decorrente dos princípios de 1789 não existe lugar nem para o direito divino sobrenatural, nem

---

(10) Lembremos a distinção entre arte, *recta ratio factibilium,* e prudência, *recta ratio agibilium.* A arte tem por objeto a feitura de uma coisa exterior a nós (ação transcendente), enquanto a prudência dirige os atos humanos (ação imanente). Esta diretriz pode ser dada aos atos do próprio sujeito ou de outros, donde a prudência governativa do pai e chefe de família, do legislador, do chefe de Estado. O direito é uma ciência prudencial — a *iurisprudentia* dos romanos — e comporta um elemento de arte no tocante à sua expressão, isto é, à redação das normas jurídicas.

para o direito divino providencial. Prevalece a concepção do Estado naturalista-secularizado. A constituição deixa de ser considerada uma "obra divina", e quando muito, em se tratando de países de direito costumeiro e na interpretação dos fatos históricos, ela poderá ser atribuída ao império inelutável do determinismo social [11].

Na sua formulação inicial, logo ao explodir da tormenta, a concepção revolucionária é de inspiração rousseauniana, essencialmente voluntarista e individualista. Consiste em afirmar que a lei é expressão da vontade do povo, e que o povo soberano é formado pela soma dos indivíduos livres e iguais, cuja autonomia só por si mesma pode ser limitada.

As constituições inspiradas pela ideologia revolucionária consagram o decisionismo democrático. Na realidade, porém, como fizeram notar entre outros, Léon Duguit e Marcel de la Bigne de Villeneuve, a constituição por declaração da vontade nacional, ou por interpretação dessa vontade pelos membros de uma Constituinte, melhor se diria a constituição por *ficção de uma pretensa vontade nacional*. Com efeito, são as decisões dos indivíduos eleitos para uma determinada assembléia que prevalecem, sem haver nenhum meio para estabelecer a plena correspondência entre tais decisões e a vontade real dos eleitores. O mandato imperativo permitia verificar se essa correspondência existia ou não. Mas nas democracias modernas, com o mandato amplo e ilimitado, tal verificação é impossível. A lacuna em questão só pode ser sanada na hipótese de se apelar para consultas plebiscitárias, ou para o *referendum*, com vistas a cada uma das medidas legislativas ou pelo menos à constituição global.

Já os primeiros legisladores americanos haviam excedido a delegação recebida, ao elaborarem a Constituição federal, pois a Convenção de Filadélfia fôra eleita para rever os artigos da Confederação e propor aos congressos estaduais as emendas julgadas de bom alvitre em face das circunstâncias do momento. Na França deu-se uma violação ainda mais flagrante do mandato. Os deputados eleitos para os Estados Gerais,

---

(11) Reagindo contra as concepções apriorísticas da Revolução, a escola histórica, de tonalidade romântica, veio reivindicar a formação natural e, orgânica do direito, na visão teológica de Joseph de Maistre, Adam Müller, Stahl, ou nos esquemas naturalistas de Savigny e outros, elaborando a doutrina da "consciência popular" *(Volksgeit)*. Êstes últimos opunham-se ao racionalismo da Revolução, mas mantinham os mesmos postulados revolucionários na visão naturalista do homem e da sociedade.

em pleito realizado segundo o processo tradicionalmente seguido na convocação dêste órgão representativo, tinham recebido um mandato limitado e imperativo. De um momento para outro se arrogaram o título de representantes, com poderes amplos, de tôda a Nação, e não apenas das diferentes classes ou ordens sociais, que lhes haviam delegado poderes explícitos. A transformação dos Estados Gerais em Assembléia Constituinte foi, no dizer de Bigne de Villeneuve, uma "usurpação de qualidade" (12).

Na teoria democrática, a lei é expressão da vontade geral, o que deve valer sobretudo para a lei fundamental, a Constituição. Mas êsse absolutismo da vontade do povo, no lugar da vontade do Rei, criando o direito, esbarra de encontro à realidade e não passa de uma ficção.

Acresce que a democracia moderna é uma democracia de partidos. A interferência das organizações partidárias na vida política veio afetar o mecanismo do sistema representativo. A vontade do povo se manifesta pelos seus representantes, passando ainda por outro intermediário: o partido. Êste terceiro elemento, introduzido na realidade histórica, como conseqüência dos regimes apoiados na opinião pública, a princípio se manteve à margem do direito constitucional, mas depois de certo tempo passou a ter regulamentação jurídica. Assim, entre nós, o preceito da pluralidade partidária foi incorporado ao texto da Constituição de 1946, elaborada pouco tempo após o término da segunda guerra mundial, isto é, num momento histórico caracterizado pela reestruturação dos Estados democráticos, a se empenharem por assegurar aquêle princípio, que os regimes de partido único, sacrificando a liberdade de opinião, haviam posto por terra.

Até mesmo as legislações eleitorais, nestes últimos tempos, têm contribuído para acentuar a importância dos partidos políticos como instrumentos de manifestação da vontade popular. É o que se dá particularmente com o sistema de votação por legenda. O sufrágio universal individualista, substituindo o sufrágio de base corporativa, evoluiu no sen-

---

(12) MARCEL DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Traité général de l'État,* II, Recueil Sirey, 1931, p. 70, em nota. Os deputados dos Estados Gerais eram titulares de um mandato limitado e imperativo contido nos *Cahiers.* Renunciaram-no ao se proclamarem em Assembléia Nacional Constituinte. Logo, quando reivindicaram o mandato geral da Nação não eram mais mandatários por título nenhum.

tido de perder o primitivo e extremo individualismo, recebendo uma base partidária.

O que se tem por vontade do povo é geralmente a vontade de um grupo, controlador do partido dominante, quer se trate da direção do partido, quer de grupos de pressão, entre os quais cumpre destacar sobretudo os que representam as grandes fôrças econômicas. Por sua vez, os arranjos e combinações entre vários partidos ou grupos se processam sem nenhuma participação efetiva da vontade do povo.

No dizer de Ernesto Bernareggi, "a vontade do povo é representada mediatamente; representada direta e imediatamente é a vontade de um grupo de cidadãos ativos, que obteve a aprovação do povo. Outro tanto pode afirmar-se dos interêsses. É sempre o interêsse do povo que se reclama, porém expresso não diretamente pelo povo, mas por um grupo que opera no interêsse do povo e o defende, segundo um seu particular ponto de vista". Donde o dizer Carl Becker que a democracia pode ser definida em termos corespondentes à sua forma ideal, ou à sua forma real: no primeiro caso é o "govêrno do povo, pelo povo, para o povo", e no segundo caso, o "govêrno do povo, pelos políticos, para quaisquer que sejam os grupos que possam impor os seus próprios interêsses" [13].

É o que se pode perceber com tôda a clareza na formação do direito constitucional brasileiro.

A Constituição do Império era um fruto de idéias dominantes nas elites dirigentes do país logo após a independência. Fazia-se sentir a influência dos doutrinários franceses, daí resultando a versão brasileira da monarquia constitucio-

---

(13) *E. BERNAREGGI, L'attività legislativa e la volontà popolare nel regime democratico,* Milão, A. Giuffrè, 1949, p. 11 e C. L. BECKER, *Modern Democracy,* conferências pronunciadas na Fundação Page Barbour, da Universidade de Virginia, 1940. Para Arturo E. Sampay, "onde a ideologia do Estado de direito liberal-burguês diz *Povo,* a sociologia da mesma estrutura estatal mostra a presença de *Partidos Políticos*" (A. E. SAMPAY, *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués,* Editorial Losada, Buenos Aires, p.87). "A soberania pertence de fato, aos partidos políticos", diz KARL LOEWENSTEIN (*Réfléctions sur la valeur des constitutions politiques dans une époque revolutionaire,* in *Revue Française de Science Politique,* vol. II, n.º 2, Abril-Junho 1952, p. 231. E Bertrand de Jouvenel: "a prática dos partidos fêz a Soberania passar do Parlamento para a Máquina vitoriosa e as eleições não são mais do que um plebiscito pelo qual todo um povo se entrega às mãos de uma equipe (BERTRAND DE JOUVENEL, *Du pouvoir,* Constantin Bourquin, Éditeur, Genebra, p. 337).

nal. É natural que o povo brasileiro estivesse completamente alheio às teorias do direito público da época. Mas nem sequer a Constituinte, eleita dentro da relatividade democrática de então, foi a autora da lei magna imperial. Depois dos acontecimentos que culminaram com a sua dissolução, teve a sua tarefa transferida para a comissão nomeada por D. Pedro I com o fim de redigir o nôvo projeto. Resultava, pois, da opinião de uma parcela pequeníssima da nacionalidade e vinha de uma decisão do Imperador, outorgando-a com a sua suprema autoridade.

Tudo indicava na personalidade do irriquieto príncipe de Bragança, que cingiu pela primeira vez a corôa imperial brasileira, um homem feito para ser monarca absoluto. O grande drama de D. Pedro I no Brasil, reproduzido talvez em maiores proporções com D. Pedro IV em Portugal, foi o de ter de se fazer arauto das idéias do século e aceitar as malhas do constitucionalismo, que as fôrças políticas de então o obrigavam a vestir.

Eis o que explica a Constituição de 25 de Março de 1824: uma doutrina formando a mentalidade da elite dirigente, um grupo de influência dominante na época, um homem talhado para ser chefe e impor as suas resoluções. O povo não aparece, o sentimento constitucional não ultrapassa o pequeno círculo das minorias letradas [14].

Processo análogo, de um modo ainda mais acentuado, vamos encontrar na formação da primeira Constituinte republicana. É só substituir a doutrina francesa da monarquia constitucional pelo sistema americano da república federativa. O grupo de influência política decisiva nos eventos de 15 de Novembro e suas conseqüências imediatas, compunham-no os positivistas da Escola Militar e os republicanos filiados às lojas maçônicas, destacando-se entre êstes Glicério e seus companheiros. O homem para as grandes atitudes não existia, mas em seu lugar estava a fôrça do Exército, reprodu-

---

(14) Ver os estudos de VIVEIROS DE CASTRO, *Manifestação do sentimento constitucional no Brasil-Reino*. J. L. PEREIRA DE CARVALHO, *D. Pedro I e a Constituição do Império* e AGENOR DE ROURE, *Formação constitucional do Brasil*, no tomo especial da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* consagrado ao Primeiro Congresso de História Nacional, parte III (História Constitucional e Administrativa), Rio de Janeiro, 1916. Sôbre a influência do doutrinarismo francês: OTACILIO ALECRIM, *Idéias e instituições políticas do Império — Influências francesas*, edição do Instituto de Estudos Políticos, Rio de Janeiro, 1953.

zindo entre nós pela primeira vez um fenômeno muito comum nos povos da América espanhola, o *pronunciamiento.*

Neste sentido, Deodoro servia de instrumento aos implantadores do nôvo regime, sendo em pouco tempo substituído por Floriano, personalidade com estôfo de caudilho. Ao lado dos que representavam a fôrça, deve ser colocado aquêle cuja atuação foi decisiva para traçar as linhas fundamentais da República e que logo se voltava contra as deturpações do regime, o máximo expoente do direito anglo-saxônio em terras brasileiras: Rui Barbosa.

A Assembléia Constituinte, eleita facciosamente, longe estava de representar a opinião nacional. Excluídos os partidos monárquicos, garantia-se a homogeneidade republicana. E o povo que, no dito de Aristides Lobo, assistira "bestializado e atônito" as ocorrências de 15 de Novembro, continuaria na mesma atitude de alheamento e estranheza ante os conspícuos legisladores reunidos no Rio de Janeiro para dar ao Brasil uma nova Constituição.

Entre a Constituição do Império e a primeira Constituição republicana — modêlo estrutural das que se lhe seguiram — há, sem dúvida, uma diferença muito grande no tocante à conformidade do texto jurídico com a realidade constitucional histórica. A Constituição de 1824 fôra traçada segundo certos cânones do doutrinarismo francês, mas se acomodava muito mais que a de 1891 à formação política do povo brasileiro. Com efeito, mantida a instituição monárquica e a forma unitária do Estado, com isto se assegurava a continuidade histórica. Pelo contrário, a primeira Constituinte dava aquêle salto que fazia o Brasil passar da monarquia para a república, e da unidade para um regime federativo, inteiramente desajustado em face da geografia política brasileira e das condições políticas e econômicas das províncias do Império. Em 1891 a ruptura com o direito histórico era muito maior que em 1824, quando, afinal, não obstante as fórmulas de inspiração alienígena da Constituição, ainda se mantinha o que havia de essencial na formação política do Brasil, tal como o deixara D. João VI, rematando a obra dos seus antecessores.

Infelizmente, quando veio a república, a consciência do nosso direito histórico já estava amortecida. Iniciara-se o fenômeno do desenraizamento das elites. E o que conta Joaquim Nabuco, nas páginas de *Minha Formação,* é bastante significativo. Na sua mocidade, o brilhante tribuno vacilou

em suas convicções monárquicas. Esteve quase a aderir à república. O que o deteve? — Não foi o estudo da nossa história, não foram pesquisas em tôrno da sociologia brasileira, não foi uma reflexão sôbre a política do Império, que êle tão admiràvelmente descreveria nos três volumes de sua obra principal. Foi simplesmente a leitura de um autor inglês, Bagehot, descrevendo o funcionamento da monarquia constitucional na Grã-Bretanha e colocando diante do leitor extasiado o espetáculo de um regime no qual se refletiam as horas, os minutos e os segundos da opinião pública...

Depois de Nabuco, figura proeminente do parlamentarismo monárquico, empolgado com o direito constitucional britânico, veríamos Rui Barbosa, o patrono da República, fazendo a exegese da Constituição, saída de suas elucubrações de gabinete, em comentários sempre calcados sôbre os ensinamentos dos grandes comentaristas da Constituição de Filadélfia [15].

E assim tivemos também no Brasil o direito constitucional abstrato a prevalecer sôbre o direito histórico, o sistema em conflito com a realidade, o Estado contra a Nação.

---

(15) SORIANO DE SOUZA, em seus *Princípios gerais de Direito Público e Constitucional,* publicados em 1893, isto é, dois anos após a promulgação da primeira Constituição republicana (Casa Editora Emprêsa d'A Província), escrevia em prefácio: "Inspirada pela Constituição dos Estados Unidos do Norte, e não poucas vêzes dela copiada, a nossa não pode ser estudada sem o auxílio dos comentadores daquela célebre Constituição" (p. 4). Quanto à referência de JOAQUIM NABUCO a Bagehot, ver o capítulo II de *Minha Formação.*

MITOS E SÍMBOLOS CONTRA O OCIDENTE

Efraín Tomás Bó

A história das religiões — para Mircea Eliade — não deve ser encarada, nem como simples estudo da estrutura específica do fenômeno religioso, nem como investigação isolada do contexto histórico dêsse fenômeno. O comportamento do *homo religiosus*, com implicações na antropologia filosófica, na fenomenologia, na sociologia e na psicologia, exige — sempre de acôrdo com Eliade — que a história das religiões assuma o carater de uma disciplina total, capaz de apreender e interpretar, entre outras coisas, o mundo do homem arcaico sôbre o plano dos valôres, a projeção do inconsciente coletivo na conduta histórica e as motivações da a-religiosidade do homem moderno.

A exigência iluminante, que Eliade pede ao nôvo historiador das religiões, estaria em função do esgotamento problemático da filosofia ocidental, reduzida até agora, a uma interminável anotação dos textos platônicos. O pensamento ocidental, atualmente isolado, e sua pobreza em relação aos problemas, encontraria saída e enriquecimento no confronto com o *desconhecido, o estranho* a seu âmbito, na ascensão de grupos étnicos não-europeus ao horizonte da história e na análise da vida psíquica profunda coletiva. Os frutos culturais colhidos por êstes fatos e o contato com os mitos, símbolos e imagens da humanidade arcaica influiriam, tanto nos métodos de investigação como na própria consciência ocidental. Para que a história das religiões assuma carater de disciplina total, deverá abandonar os métodos ditados pela *objetividade* do naturalista e guiar-se pela "simpatia inteligente do exegeta, do intérprete", que, em símbolos e mitos

descobre a expressão de situações existenciais, reconhecendo nêles uma dignidade e uma significação filosófica. No seu livro *Méphistophélès et l'Androgyne* (Gallimard, 1962) Eliade afirma, enfàticamente, que todos os elementos "préparent l'essor d'un nouvel humanisme, qui ne sera pas la réplique de l'ancien", que as investigações de orientalistas, etnólogos e psicólogos do profundo, integradas, permitirão chegar a um conhecimento total do homem.

A legitimidade do Ocidente

A grave afirmação do ilustre orientalista rumeno tem fundas implicações históricas e filosóficas, implicações que põem em jôgo a legitimidade — ou a essencial intenção de legitimidade — macroscópica do pensamento ocidental. Se a posição crítica de Eliade fôsse levada a suas últimas consequências, a cosmovisão heleno-cristã, a ocidentalidade em suma, estaria ferida em sua base, que é seu empenho em objetivar a condição universal do ato espiritual.

Não há, nesta ultimação de consequências, nenhuma busca exagerada de intenções implícitas. A crise ou a decadência do Ocidente pode ser entendida, ou como a auto-consciência de que diminuem de tom suas notas essenciais, ou que, depois de uma experiência generalizada de frustração, desmoronaram-se os níveis de valôres na sua avaliação da totalidade humana. Mircea Eliade coloca-se, decididamente, neste último terreno: "Après la deuxième guerre mondiale, la rencontre avec les *autres,* avec les *inconnus,* était devenue, pour les Occidentaux, une fatalité historique. Mieux, depuis quelques annés, les Occidentaux non seulement ressentent de plus en plus vivement ce que veut dire la confrontation avec les *étrangers;* mais il se rendent compte qu'il leur arrive d'être dominés par eux".

Esta vasta e surda conspiração contra a ocidentalidade do Ocidente é tão antiga como o é seu aparecimento no horizonte da história. Há vinte e seis séculos que o homem do Ocidente se ocupa de filosofia — de filosofia que não é mitologia, nem teogonia, nem cosmogonia — e igualmente faz outro tanto de tempo, que por dentro, é tentado pela atrofia de seu intelectualismo objetivante e, por fora, é ameaçada sua livre individualidade criadora. Prevendo que as formas e instrumentos desta conspiração são múltiplas, explícita ou implìcitamente sempre ativos, é importante anotar que sua forma mais refinada de ofensiva não está no confronto dia-

lético, na comparação da eficácia histórica de itinerários existenciais diferentes, mas vai desde a imposição irritante de uma coexistência pacífica no plano de valôres que, por essência, são incompatíveis, até o contágio infeccioso de um sentimento ou complexo de culpa — por exemplo, o colonialismo europeu — estratificado, de preferência, no amorfo e obscuro do chamado inconsciente coletivo.

Conceitos contra símbolos

Com a intenção de expressar situações paradigmáticas do homem, estuda Mircea Eliade os símbolos, mitos e rituais da androginia, da *coincidentia oppositorum,* da renovação cósmica e escatológica, da iluminação interior e de outros fatos que, revelados por uma metodologia específica, tornariam inteligíveis comportamentos religiosos e valôres espirituais dos não-europeus. A busca de dados, e sua interpretação, não é neutra, porque Eliade define sua preocupação dominante como a descoberta de "expériences religieuses diffuses" abolidas pelo cristianismo, postas de lado — as experiências — por uma teologia dedicada a elucidar, sòmente, o conteúdo das grandes religiões reveladas, as relações entre Deus e criatura.

O caminho, para a descoberta, está dado pela aproximação com os símbolos, que se dirigem, não sòmente à consciência alerta, senão também à totalidade da vida psíquica. Símbolos, contra conceitos reflexivamente elaborados desde os princípios, porque, diz Eliade, "la psychologie des profondeurs nous a appris que le symbole délivre son message et sa fonction, alors même que sa signification echappe à la conscience". Conceitos que a especulação filosófica empregou sistemàticamente, haviam sido revelados pelos símbolos, não como o produto de uma reflexão crítica mas como o resultado de uma tensão existencial.

Até que ponto essa revalorização de difusas experiências religiosas exige o abandono do que é essencial para o Ocidente, a objetivação do ato espiritual? Eliade não fica no meio do caminho. Quer um nôvo tipo de religiosidade; assinala, com ênfase, a impotência da linguagem ocidental, utilitária e empírica, que sòmente descreve fatos sociais, econômicos, médicos ou políticos. Pede uma linguagem cultural que — assim devemos entendê-lo — sendo estranha à tradição

racionalista ocidental, possa decifrar o significado de mitos e símbolos oriundos de culturas extra-ocidentais.

A atenção crescente por símbolos e mitos coincide — segundo Eliade — com a intervenção da Ásia na História e, principalmente, com o despertar político e espiritual dos povos primitivos. Êstes métodos de elucidação simbólica não são, como já se disse, nem gnoseológica, nem política, nem espiritualmente neutros. A irrupção histórica da Ásia aludida pelo eminente orientalista não pode ser outra senão a hegemonia política da China continental, contemporâneamente alargada de seus limites. O despertar político e espiritual dos povos primitivos não pode ser outro senão a configuração em unidades políticas independentes de povos africanos, configuração que nem sempre obedece à geografia histórica, racial, linguística ou religiosa das antigas colônias européias. É possível que esta soberba epifania simbólico-espiritual-política seja alusiva, também à fugaz liderança da Índia descolonizada de Nehru, polarizando, em um momento dado, os chamados países não-comprometidos. Sôbre a chamada descolonização muito se pode dizer, entretanto. E um dizer que indicará, històricamente, que não houve diminuição do Ocidente, mas que a verdadeira outorga de liberdade foi a culminação de impulsos contidos na mesma seiva fecundante ocidental. Não interessa, por ora, esclarecer a afirmação precedente. Apenas indicar, isto sim, que a irrupção asiática na história, que o despertar político e espiritual dos povos primitivos foram fatos condicionados espiritualmente por princípios ocidentais, que não houve renascimento do império chinês nem que as tribos africanas, configuradas independentemente, adotaram as formas míticas de pretérita comunidade. A técnica, não importa agora sua apreciação valorativa, que emerge do ser e do fazer ocidentais e que modificou, profundamente, a maneira de existir do homem no mundo, é, em grau eminente, fôrça estruturadora daquela irrupção histórica e despertar político-espiritual. Na presente circunstância do homem ocidental reina como um sentimento de culpa, sentimento que, desorientando, leva-nos a desesperar de nossa cultura e à paralisia das constantes do espírito ocidental: intelectualismo, ativismo e individualismo. A descolonização libertadora, que deveria ter-se realizado em função do Ocidente e em harmonia com seu destino, tornou-se, graças a uma improvisada ideologia marxista e atuais procedências cismáticas *ad hoc* para os povos novos pollticamente, uma das armas mais perigosas para a estabilidade ocidental.

A revelação dos símbolos

Um dos modos mais sutis — e mais eficazes — de cortar e anular o poder objetivante do espírito ocidental é empregado a partir da crítica das dimensões essenciais de sua teoria do conhecimento. Mircea Eliade, no prólogo do seu livro já citado, onde é lícito supôr que estão formuladas suas conclusões básicas, ao mesmo tempo que pede uma renovação da problemática filosófica, põe em destaque audazes concepções de primitivos e orientais sôbre a estrutura da existência humana e a queda na temporalidade, concepções que estariam próximas da busca filosófica ocidental contemporânea. No mesmo prólogo, depois de prever o impulso de um nôvo humanismo preparado por um nôvo tipo de religiosidade, destaca o fato, proclamado pelo pensamento indiano e certas mitologias primitivas, de que o ato decisivo básico da atual condição humana teve lugar num passado primordial, sendo, pois, "que l'essenciel précède l'actuelle condition humaine". Tal translação do ato básico da atual condição humana a um pretérito primordial, resultado da exegese teológica de mitos indianos realizados com suma sutileza por Eliade, e que procura encontrar um princípio único de explicação para o Mundo, a Vida e o Espírito, significa uma ruptura com a perspectiva subjetivista do pensamento ocidental. Vedas e Brâmanes elaboraram uma concepção total do real, em que Devas e Asuras são concebidos como modalidades complementares da mesma potência divina em esbôço transcendental e atemporal. Consequência da ruptura da unidade primordial é a existência do Mundo; condição humana e mundo seriam situações particulares que não esgotam a riqueza do Ser. A experiência imediata do mundo, para o homem não-europeu constitui-se de alternativas contraditórias — bem e mal, prazer e dôr, agradável e desagradável — sem valor como conhecimento metafísico. A espiritualidade humana seria uma contínua aspiração a transcender os contrários e a elevar-se à realidade compacta e primordial.

Para a Índia tradicional — Eliade acentua — o problema europeu da "situação do homem na História", não tem sentido. A história universal, ontològicamente, seria apenas um aspeto fugitivo dentro do grandioso drama cósmico.

Tôdas as coordenadas levam a que a revelação de mitos, símbolos, ritos e técnicas místicas significam "une profonde insatisfaction de l'homme de la situation actuelle, de ce que l'on appelle la condition humaine. L'homme se sent dechiré

et separé". O mistério da totalidade é parte integrante dêste drama humano: "... les mythes révèlent qu'au commencement, *in illo tempore,* il y avait une totalité compacte..., et que cette totalité a été sectionnée ou fracturée pour que le Monde ou que l'humanité puissent naître". Não importa que a busca dessa experiência unidade-totalidade se desenvolva em vários níveis, simultâneamente, e sua unificação se deixe descrever, só, em têrmos transcendentais. Importa, sim, que a autonomia pessoal do homem do Ocidente com a inclusão infectiva de uma espécie de panteismo que, cìclicamente, ameaça-o no tempo, possa tornar-se imponderável assim como tornar-se não válida sua capacidade valorativa.

O simbolismo metodológico

A atenção crescente por símbolos e mitos não seria — interpretando a Eliade — movida pelo puro conhecimento. Estaria em função daquela asiática irrupção histórica e do despertar político e espiritual dos povos primitivos. Em um capítulo fundamental — "Remarques sur le symbolisme religieux" — do livro de que nos ocupamos, fala-se do interêsse generalizado na filosofia, psicologia, teologia e estética por mitos e símbolos, interêsse fundamentado em que o homem — *homo symbolicus* — dispõe de uma poderosa faculdade criadora de símbolos e tudo o que produz é simbólico.

O super-realismo, a arte abstrata, o fato de que a atividade do inconsciente seja, sòmente, interpretado através de imagens, figuras e cenários não tomados em seu valor nominal, senão como notas de situações que a consciência não quer reconhecer; a hipótese de Levy-Bruhl sôbre a mentalidade primitiva, os caracteres simbólicos da linguagem, são fatos que dão ao simbolismo — segundo Eliade — um lugar privilegiado nos estudos contemporâneos da ciência do homem. Não obstante, o historiador das religiões, por êle definido, diferencia-se de todos os que cultivam outra disciplina, por seus propósitos de comparação, integração e ordenação dos fatos em uma perspectiva geral. O simbolismo como essência da nova religiosidade que pressente, fundamenta-se na afirmação absoluta de que só os símbolos têm "capacidade de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última". A metodologia proposta não se reduz a uma justificação gnoseológica, mas, explìcitamente, é uma crítica profunda dos métodos de conhecimentos ocidentais, é um chamado à ruptura de níveis que modificaria o mundo

europeu e pretende ser o andaime de um nôvo humanismo religioso, intelectual e polìticamente hegemônico sôbre a visão da realidade fragmentada pela ocidentalidade.

É preciso destacar o rigor da hermenêutica de Mircea Eliade. Parte, afirmando que tôda manifestação do sagrado — hierofania — está carregada de significação simbólica, referente a valôres e figuras sobrenaturais. O símbolo não é uma cópia da realidade, mas um conjunto estruturalmente coerente, que descobre novos níveis de realidade, de outra maneira fechados para o humano entendimento. Revelando símbolos — modalidades do real, ou da estrutura do mundo, não evidentes no plano da experiência imediata, equivale — nos extratos arcaicos da cultura — ao sagrado, estando implícita uma ontologia derivada de um juízo sôbre a existência humana. A experiência imediata, que só percebe multivalência significativa nos símbolos, não pode integrar essas aparentes multivalências em uma íntima solidariedade; da capacidade do símbolo em revelar significações solidárias articuladas em um sistema, surge a possibilidade de o homem descobrir certa unidade do mundo e de seu destino como parte dêsse mundo. Esta capacidade do símbolo na expressão de realidades últimas, não apreensíveis pelo trabalho racional, explica o paradoxo da passagem de um modo de ser a outro, assim como os aspetos contraditórios daquela realidade última, ou primordial, considerada, aprioristicamente, compacta e homogênea. Para Eliade, uma das maiores descobertas do espírito humano "fut naîvemente pressentie au jour où, à travers certains symboles religieux, l'homme devina que les polarités et les antagonismes, peuvent être articulés et intégrés dans une unité".

Finalmente, superando os aspetos puramente metodológicos, é sublinhado o valor existencial do simbolismo, na dimensão em que os símbolos se separam dos conceitos e no sentido em que — o símbolo — não revela sòmente a estrutura do real, senão também traz uma significação à existência humana.

Há uma religiosidade ativa — política e divergentemente ativa em relação ao Ocidente — quando, na elucidação revelante do símbolo religioso, símbolo oriundo de uma espiritualidade não-européia, se diz que êles — os símbolos — contêm mensagens existenciais a serem decifradas, que traduzem uma situação humana em têrmos cosmológicos solidários e que o homem, aberto ao Mundo, sai de uma situação subjetiva para a objetividade universal de suas experiências pessoais.

A sobrevivência do Ocidente

Ocidente — e ocidentalidade — não é apenas uma noção histórico-geográfica determinada no tempo. É uma aventura humana, em eterno processo dialético, empreendida para a objetivação do ato espiritual. Não é uma aventura linear. Não é, tampouco um itinerário unívoco. É, sobretudo, uma vigorosa manifestação histórica, radicalmente unitária, em cujo seio se encontra a metafísica grega, o direito romano e a religião de Israel com uma constante nêsse itinerário e naquela aventura: o poder da natureza humana, e sua liberdade, em entender e manifestar o que faz e o que as coisas são.

O dinamismo histórico reside nêste poder objetivante. Coartada sua necessidade expansiva — espacial e temporal — negar-se-ia a si mesmo. Por isso, cìclicamente, de dentro e de fora, surge uma tentação dispersiva e aniquiladora da essência do Ocidente.

Há um momento, na história, em que se patenteia, inequìvocamente, o que chamamos Ocidente? Foi assinalado muitas vêzes e importa repetí-lo agora: nasceu da famosa frase de Parménides: "é o mesmo o ser e a visão do que é". Xavier Zubirí, nos seus admiráveis ensaios "Sócrates e a sabedoria grega", "Que é saber", "Hegel e os problemas metafísicos" e outros, contidos em seu livro *Natureza. História. Deus* (Editorial Poblet, Buenos Aires, 1948) traça êsse itinerário em que se decide tôda a sorte do espírito europeu, quando na Grécia se determinou o sentido da palavra verdade e quando ser, verdade e visão apareceram em essencial unidade.

O aparecimento iluminante daquela essencial unidade o foi por uma pequena, quase infinitesimal reflexão no sentido do saber. O sábio oriental interpretava os acontecimentos e o conteúdo da sabedoria como em boa porção, simplesmente *presságio*. No homem indo-europeu, dado ao saber, a sabedoria deixa de ser presságio pàra se converter em *sofia* e *veda*. Grego e indo-europeu estiveram, em um momento dado da história, muito próximos, até que o primeiro — o grego — traçou uma leve inflexão, uma ligeira oscilação quase imperceptível na origem. O indo se dirigirá ao universo firmado no absoluto, ou para a evasão, "ou para submergir em sua raiz divina". Sua sabedoria é *operativa*.

Muito diversa — continuando com Zubirí — será a situação do sábio grego. Sua sabedoria é um puro saber que

dobra o homem ante a natureza, é uma operação que só aspira à evidência e que tem como atributo primário, a verdade. "É a leve inflexão — exatamente como diz Zubirí — pela qual a sabedoria, como descoberta do Universo, deixa de ser uma posse do absoluto, para converter-se simplesmente na posse da verdade da natureza. Por esta minúscula decisão nasceu o intelecto europeu com tôda sua fecundidade e começou a esquadrinhar nos abismos da natureza: o Oriente, em troca, dirigiu-se para o absoluto, por uma via morta na ordem da inteligência".

A extrema fecundidade dêste momento de alvorada do Ocidente deve ser enèrgicamente assinalada, precisamente quando se encontram graves sintomas de desenraizamento da inteligência ocidental, desenraizamento que fere a própria razão de sua existência. Da sabedoria teorética dos gregos nasceu a metafísica, no entendimento de que a natureza do homem, pelo *logos,* tem o poder da inteligência e manifestação do que as coisas são, da redução do múltiplo contraditório ao múltiplo unificado, de conceber uma ordem lógica transcendente da ordenação cronológica. É, como propõe com evidência Martin Heidegger, a instauração da "diferença ontológica" que distingue o ente e o ser de todo ente, mantém separados o ente enquanto tal e as coisas existentes, descoberta histórica dos filósofos gregos "quando começaram a perguntar pelo ser no singular, perante a pluralidade das coisas que são". (Gottlieb Söhngen, *O Caminho da Teologia Ocidental*).

Símbolo, mito e filosofia

A filosofia, no sentido ocidental da palavra, tem sua raiz na problemática existencial do homem e está longe de ser um arbitrário jôgo dialético. Para Xavier Zubirí, é um modo fundamental da existência intelectual do homem europeu, modo condicionado, em uma de suas dimensões, pelo tempo próprio que cada homem vive. Ciclicamente — é preciso repetir — surge a problematicidade da situação e tôda a existência entra em crise. O mesmo Zubirí, ao anotar esta situação de maturidade crítica a que chegamos neste preciso momento europeu, cita palavras de Hegel começando sua *Lógica*: "Tão estranho como um povo para quem se tivessem feito inadequados seu Direito político, suas inclinações e seus hábitos, é o espetáculo de um povo que perdeu sua metafísica,

um povo no qual o espírito ocupado em sua própria essência não tem nêle existência atual nenhuma".

O itinerário do Ocidente parece traçado na segurança das realidades objetivas e o vício metafísico que, modernamente, surge como um perigoso tentador, reside no desvio do pensamento das essências para pensar as relações, na substituição dos objetos por suas funções. É o caso de Mircea Eliade e seu simbolismo panteístico, que hipertrofia a concepção do sagrado ou divino, como relação, em detrimento da entidade Deus como substância. Cìclicamente — mais uma vez deve repetir-se — tentadoras superstições germinam no seio da ocidentalidade: objetivam-se funções ou relações ou instâncias super-individuais — como a revolução, o povo, a nação, a classe, a raça, a técnica, a ciência, os símbolos e mitos, o inconsciente coletivo — em detrimento da substancialidade da pessoa. Com efeito, em alguns casos, como o que agora nos pede Eliade, a identificação panteística do divino com o mundo, a fusão do um e o múltiplo da sacralidade simbólica e, em outros, como no marxismo, a anulação pessoal perante a suprema realidade coletiva.

Não escapa a Mircea Eliade a limitação histórico-genética de seu pan-simbolismo. Reconhece, nos símbolos, o duplo carater de documento religioso e histórico sendo que, em cada caso, tem-se um significado solidário à cultura e ao momento histórico dos quais se destacaram. Reconhece também a possível pluralidade de centros de difusão de símbolos e de valôres adquiridos em sua peregrinação. Esta variável temporal, ou historicidade, não anularia a função dos símbolos, posto que símbolos ligados a fases recentes da cultura, constituiram-se da mesma maneira que símbolos arcaicos. O que Eliade exalta é que símbolos, arcaica ou modernamente concebidos, resultam de tensões existenciais e importam em uma apreensão total do Mundo. Sua sabedoria ou é presságio, ou é operativa e não entendida a nítida distinção da pessoa.

Seria longo repetir o que Ortega y Gasset, por exemplo, discerne entre idéias e crenças, discernir transferível para o saber mito-simbólico e o conhecimento filosófico. Basta dizer que, para Ortega, o conhecimento foi, sempre, contemplação de algo através de um *princípio* e a tarefa da filosofia desde sua origem helênica, foi, também, uma viagem para a descoberta dos *princípios,* um rigoroso modo de pensar, diferente da religião, a mitologia, a poesia e as teologias órficas, ajus-

tadas a uma Realidade que parecia ser, que por acaso era. A filosofia que era o Saber, o Conhecimento, pensava em necessidades, em coisas, que deviam ser entendidas para incorporar-se à mente. (*A Idéia dos Princípios em Leibniz*, Buenos Aires, 1958).

A presença do Ocidente

A história, ocidentalmente concebida, está povoada de humanidade. O tempo em marcha, o tempo medido infinitèsimamente, o tempo aderido a cada um e a todos os movimentos humanos, é o grande protagonista da objetivação dos atos espirituais no destino ocidental. A realidade, sem a dimensão do tempo, parece ser menos realidade; é mais uma função do que uma substância.

Em sua exemplar "Meditação do Ocidente" (Revista *Realidad* 7, janeiro-fevereiro 1948, Buenos Aires) Francisco Romero, depois de acentuar a presença tangível do Ocidente dá as marcas de como a consciência ocidental se converte em núcleo iluminante da realidade.

Nesta elucidação crítica das tentações atrofiantes surgidas, dentro e fora do pensamento ocidental, é sumamente esclarecedor acompanhar os passos seguros da "Meditação" citada, tanto no confronto entre culturas diferentes, como na assinalação tipológica da incongruência radical. Diz, Francisco Romero, que "três grandes culturas destacaram-se até agora entre tôdas as outras, por sua superioridade intrínseca, por sua duração e capacidade de resistência a tôdas as ameaças e contratempos, pela vastidão de suas áreas e pelo dom de anexar-se grupos estranhos e de propagar-se em dilatados influxos. Essas três culturas são a da Índia, a da China e a ocidental".

É esta a verdade histórica e esta verdade é fôrça para que se encontre, entre as razões de preeminência, certas constantes internas em seu traçado orbital histórico.

Romero parte do conceito de que na base da cultura indiana "descobrimos a intuição da totalidade metafísica e cósmica, o sentimento de uma realidade perante a qual fica desvalorizada, como transitoriedade e aparência, a multiplicidade das coisas e dos seres". O curso histórico não é outra coisa senão uma enganadora ilusão. "O fundamento da cultura chinêsa — dirá em outra parte de sua "Meditação"

— é antes de tudo social, embora os princípios sociais se enlacem ou fundam com uma frondosa mitologia, com um emaranhado de imaginações que compõem um complicado naturalismo mágico".

Em ambas as atitudes, o homem-indivíduo não afirma sua íntima realidade pessoal. Ou uma realidade cósmica ou uma realidade social absorvem a realidade pessoal. "Essas culturas — concluirá Francisco Romero — representam o triunfo dos contornos sôbre o princípio individual; mais ainda, o naufrágio da alma nesses contornos, no contôrno natural para a cultura da Índia, no social para a da China". O sentido da vida humana são seria adesão a uma totalidade que supera, senão fusão nessa totalidade. Com uma bela alegoria material acaba sua interpretação: jogados nágua, com intenções diferentes, o indú será para afogar-se, o chinês para flutuar passivamente à mercê das ondas.

Qual é a constante ocidental? Manter a autonomia, guardar distância perante o contôrno, preservando e robustecendo o princípio individual, Nem negar a vida, nem paralizá-la. Para Francisco Romero, na linha das mais vigorosa afirmação ocidental, a atitude dos primeiros gregos perante as coisas, passou a ser a marca comum e essencial do Ocidente. A autarquia do sujeito é o momento inicial de afirmação do "direito e capacidade do sujeito para abarcar a realidade, para dizer o que é: a consistência e dignidade perante o conhecido ou por conhecer".

Êste primeiro momento de autonomia, de progressivo domínio intelectual sôbre o objeto, converter-se-ia, por intrínsecas razões de ocidentalidade, também em problemático. Nesta floração intelectual do Ocidente, a partir daquele momento minúsculo, porém, pleno de eternidade, em que uns homens começaram a pensar sôbre as coisas, fora delas, e na convicção de que seu saber seria as coisas mesmas, a oposição Ocidente-Oriente estaria dada, não só topològicamente senão também em relação a alguma coisa mais funda, alguma coisa que poria em jôgo a própria condição humana. A evolução ulterior do pensamento que envolve a construção da metafísica ocidental, não é o momento de expressá-la. Basta repetir que não houve em têrmos lineares, uma evolução e, sim, um crescimento incoativo dêste pensamento que, a cada passo, tornava-se problemático. A qualidade incoativa significa um ponto mais que a marcha dialética. Significa a capacidade de incorporação de realidades e conceitos não explícitos na

helenidade primitiva. Xavier Zubirí diz que "escapou à mente grega o conceito e a realidade com que começa no Ocidente da Europa, sua especulação metafísica: o conceito do *espírito*".

Que vigor tem e quando adquire maturidade conceptual o espírito? Quando à qualidade de ocidental foi agregada a de cristão, quando se afirmou a validade da associação "ocidente cristão" ou de "cristianismo ocidental", associação significativa da descoberta do espiritual e pessoal — espírito e pessoa — transcendendo a natureza. Santo Agostinho — o Pai da Igreja do Ocidente — dará, de acôrdo com Zubirí, a fórmula de maturidade, no sentido de que "*Spiritus sive animus* é aquêle ente que pode entrar em si mesmo e que, ao entrar em si mesmo, existe segregado do resto do universo". Para o Pai ocidental, esta desvinculação do espírito do universo inteiro, não significa dobrar-se sôbre si mesmo, senão descoberta do espírito infinito da divindade.

O aspeto exemplar da "Meditação" de Francisco Romero põe-se em evidência quando diz que "o ocidental constrói-se dentro de si a meta de alcance absoluto cuja procura dá sentido à sua existência; essa meta é o espírito em sua realização pessoal e coletiva, a individualidade humana como pessoa e a comunidade como o consórcio das pessoas livres e iguais".

A peculiaridade do Ocidente

O espírito, como instância individual, e a pessoa, como sentido da vida, mantêm em perpétua vigília a alma do Ocidente. Para Romero, "a essência do Ocidente em sua maturidade... pode-se decifrar no desígnio de dar sentido à existência humana por meio da espiritualidade viva e concreta... pelo espírito enquanto pessoa".

Como meta e destino, esta espiritualidade — objetivação do ato espiritual — só pode conformar-se com sua universalidade. Para retomar os supostos helênicos da autarquia do homem, poder-se-ia dizer que o *logos* humano proteja no tempo o que havia sido decretado em absoluto. Entretanto: em têrmos ocidentais, a redução do múltiplo contraditório realiza-se através de um plano dialético que leva a um absoluto, os valôres. Para os mitos e símbolos de Eliade, absorventes da realidade, o bem e o mal seriam ilusórios e relativos, com razão de ser, apenas, no mundo das aparências. O bem

e o mal — para o ocidental — têm uma estrutura conceptual, são apreensíveis pelo *logos* e, com palavras de René Schaerer em um livro sôbre Platão, pela idéia de Deus: "Le vrai Dieu ne peut se situer qu'au point de contact du sujet et de l'objet, à la jonction du trajet mythologique et du trajet dialectique".

As situações vitais que se foram expressando no curso da história, é preciso repetir mais uma vez, nem são lineares, nem são unívocas. Em seu corpo recebe o Ocidente punhaladas da cíclica convicção humana sem fé, que é a superstição. Já se disse como se formam essas superstições, oriundas da frustração na experiência da irredutibilidade ontológica. O resultado é o cisma, a heresia, a subordinação a instâncias super-humanas como a revolução, o povo, a nação, a raça.

Houve um momento no complexo histórico chamado Ocidente — o argumento é de Ortega y Gasset — em que as ciências, nascidas da particularização do tema filsófico, tiveram desenvolvimento prodigioso, ampliação de temas, depuração de métodos, com descobertas materiais e fabulosas aplicações técnicas. Elas — as ciências — "movem-se com grande independência da filosofia; ainda mais em luta com esta". E é assim que, por momento, a estrutura do pensar ocidental se mecaniza, parece estar condicionada pela tecnologia.

A presente circunstância do homem ocidental

A história ocidental — permita-se a generalização — é uma contínua atualização das possibilidades do homem. Na presente circunstância três marcas — agudamente destacadas por Francisco Romero — exemplificam a peculiaridade do Ocidente. É *intelectualista* no sentido de que se apropria por conceitos teoréticos da realidade; é *ativista,* porque seu existir é um contínuo operar, porque inventa e produz, explora e coloniza e porque sua cultura tem que transcender seu âmbito histórico-geográfico; é *individualista,* na maneira pela qual define o direito natural.

Êsses três traços definidores parecem apagar-se, tornar-se impalpáveis na presente circunstância do homem ocidental. A crise do intelectualismo, e a crise da razão, parecem refletir-se no desempenho da concepção mecânica da realidade e na irrupção do irracionalismo; para o ativismo crítico assinala-se a incapacidade de submeter a altos fins humanos a ordem econômica; finalmente, confere-se ao individualismo o pecado de haver dado à luz o capitalismo ideológico.

Contudo, por cima das brasas desta crise, a venerável experiência da liberdade — a metafísica da liberdade — princípio e raiz (no sentido frutificante) da história, condicionou dialèticamente o espírito ocidental. O que não é liberdade, é natureza e a liberdade — sem ser absoluta indeterminação — determina-se na eleição de possibilidades oferecidas à decisão humana. À crise da razão, ao irracionalismo que pode ter tinturas orientalistas ou panteistas como no caso de Eliade, o intelectualismo ocidental supera com a incorporação de certos renovos irracionais, partindo de que o incognoscível é limitação de carater gnoseológico e, não, ontológico.

A negação individualista é mais sutil. Oferece-nos uma repugnante socialização — e nem outra coisa está no maxismo teórico e sua atualização histórica — onde o indivíduo se dissolve em uma massa social indiferenciada "que — conclui Francisco Romero — não se sabe bem o que é ou possa ser, uma vez que começa por ser a destruição ou negação da realidade de cada um de seus componentes".

Não é intenção dêste ensaio, mais indagador do que crítico, chegar até os limites do desarraigamento intelectual do homem do Ocidente de nossos dias. Símbolo e signo, na gramática, na metafísica, na sociologia, como dados puros dos sentidos e com a capacidade de absorver a memória coletiva não são alheios ao pensamento filosófico ocidental. É alheia sim — e rigorosamente antinômica — a alienação do homem nos símbolos, a anulação da venerável "diferença ontológica" estabelecida pelos gregos e a correspondente faculdadede conceituação teorética, são alheias experiências para-psicológicas, que permitiriam ao homem, ingênuamente e através de símbolos religiosos, adivinhar a articulação e integração em uma unidade.

Assim como, cìclicamente, o mundo ocidental sofre a tentação do olvido ou mistificação de seus princípios, assim, também, ao conceito espiritual foi agregado alguma vez o princípio da individualização que, em têrmos escatológicos, não é sòmente uma modalidade da substância senão que é a particularização da essência, é a última realidade do ente, é a operação individualizante que pela contração da espécie determina a petricidade de Pedro ou a paulicidade de Paulo e a autonomia real do indivíduo até sua personalidade.

Algumas justas palavras de Martin Heidegger, em meio de uma crítica profunda ao humanismo clássico, põem claramente em evidência êste momento do Ocidente. A proxi-

midade do ser (o caminho da essência) — em interpretação de Hölderlin — não deveria ser procurada no egoismo de um povo. "Êle (Hölderlin) a vê velhor no que pertence ao destino do mundo ocidental. Porém o mundo ocidental não se pensa como região, como Ocidente em oposição ao Oriente, não ùnicamente como Europa, mas no quadro da história do mundo: como proximidade da origem". E em outro parágrafo da mesma *"Carta sôbre o Humanismo"* declara com maior ênfase: "O perigo a que está levada cada vez mais claramente a Europa que até agora existiu, consiste, presumìvelmente, em que perante todo o seu pensar — outrora sua grandeza — permanece atrás no processo essencial do destino mundial que surge, e que, não obstante, nos traços fundamentais de sua origem essencial, continua sendo determinado pelo europeu".

PRESENÇA DE BLONDEL

ALCÂNTARA SILVEIRA

NO dia em que todos se ajoelham diante dos túmulos dos entes queridos que tiveram sua vida mudada, como se diz no Prefácio dos Defuntos (*vita mutatur, non tolitur*), lembro-me quase sempre de Maurice Blondel, (1) tanto do homem como do filósofo — se é que se pode, nêle, dissociar um do outro, tal a união que havia entre a pessoa e o intelectual, entre a criatura e o pensador.

Recordo-me de Blondel não por ser um morto a ser acrescentado à lista de meus mortos, mas porque foi num longínquo 2 de novembro — há cento e dois anos — que êle veio ao mundo. É, portanto, como se êle ainda vivesse que o relembro no dia dos mortos. Assim devem ser lembrados todos quantos amaram a vida, não com o intúito de gozar e aproveitar o que há de gostoso no mundo, — tôdas essas inovações da Técnica, do Progresso e do Confôrto, que a Propaganda impinge aos mortais — mas com o objetivo de admirar e de desfrutar o que há no mundo de belo, de saudável e de bom; assim devem ser lembrados os que amaram a vida, com as alegrias e tristezas criadas por Deus, e não essa civilização do nylon e da matéria plástica criada pelo homem.

É pelos mesmos motivos que me recordo também de Alain, a cuja obra volto quando tenho necessidade de ler coisas sérias em

---

(1) Maurice Blondel nasceu em Dijon a 2 de novembro de 1861. Aluno de escola primária: 1867-1870. Estudos no Liceu de Dijon: outubro de 1870 a julho de 1879. Licenciamento em letras (filosofia): 14 de julho de 1880. Bacharel em Ciências: 28 de julho de 1880. Bacharel em Direito: novembro de 1883. Aluno de Escola Normal Superior: agôsto de 1881 a novembro de 1884. "Agregé" de Filosofia: 1886. Professor do Liceu de Montauban: a partir de 1.º de outubro de 1886. Professor do Liceu de Aix-en-Provence: de 21 de outubro de 1886 a 14 de julho de 1889. Defesa de tese na Sorbone: 7 de julho de 1893. *L'Action* é posta à venda: novembro de 1893. Mestre de conferências de filosofia da Faculdade de Letras de Lille: 30 de abril de 1895. Encarregado de cursos na Faculdade de Aix-Marseille: 28 de dezembro de 1893. Professor adjunto: 4 de dezembro de 1897. Professor efetivo: 8 de janeiro de 1899. Publicação de *Lettre sur l'Apologètique*: 1896. Direção dos "Annalles de philosophie chrétienne": de 1905 a 1913. Membro da Academia de Ciências Morais e Políticas: 4 de julho de 1914. Abandono do magistério: 1927. Aposentadoria a pedido: 18 de junho de 1927. Em *Lettre sur la civilisation et philosophie de la paix* denuncia o perigo nazista: 1939. Morte: 4 de junho de 1949 em Aix-en-Provence. Para conhecer as datas das publicações de tôdas as obras de Blondel, bem como de todos os trabalhos que se escreveram sôbre sua vida e sua obra, até 1951, consultar a *Bibliografia blondélienne,* do Padre André Hayen, na coleção "Museum Lessianum" (Desclé de Brouwer, 1953).

estilo simples. Os livros de Alain são o exemplo de como se pode revelar cultura e inteligência sem necessidade de recorrer à linguagem complicada, obscura e intrincada. Mesmo quando seus *Propos* não versavam temas graves — como em *Système des Beaux-Arts, Propos sur l'Esthétique, Propos sur le Christianisme, Elements de Philosophie, Preliminaires à l'Esthétique* e outros — Alain sabia manter seu estilo brilhante, que provoca admiração em quem o frequenta, um estilo em que há musicalidade, cadência e rítmo.

Se recordo aqui Alain é por observar que, em que pese a profunda divergência existente entre o seu pensamento e o de Blondel — principalmente no terreno religioso — há muitos pontos de contato entre um e outro. Ambos amavam a vida e dela sabiam extrair o que nela existe de maravilhoso; ambos tiveram um fim de existência doloroso, Blondel mergulhado na escuridão da cegueira, Alain aprisionado a uma cadeira de rodas; ambos souberam tirar do sofrimento lições de humildade e de resignação (2); ambos, apesar de eruditos e cultos, não se escravizaram ao trabalho intelectual e não esqueceram a realidade; ambos foram professores que não se atinham ao horário e aos programas oficiais, continuando no lar as lições interrompidas no colégio; ambos legaram aos discípulos, amigos e leitores uma grande lição dêsse otimismo que deve ter por base a profunda alegria.

Evidentemente, essa alegria e êsse otimismo não são percebidos em Blondel tão fàcilmente quanto em Alain. Dizia êste que "il faut résister à la tristesse non pas seulement parce que la joie est bonne, ce qui serait déjà une espèce de raison, mais parce qu'il faut être juste, et que la tristesse, éloquent toujours, impérieuse toujours ne veut jamais qu'on soit juste" (3). Mas, como "il est toujours difficile d'être heureux" — dizia o filósofo — e como é "impossible que l'on soit heureux si l'on ne veut pas l'être, il faut donc vouloir son bonheur et le faire". (4)

Já em Blondel a alegria e o otimismo só se revelam aos que lhe aprofundam o sentido da obra. Embora pessoalmente êle fôsse alegre, espirituoso e brincalhão, segundo o depoimento de um seu grande amigo e divulgador de suas idéias (5), seu otimismo não se revelava à primeira leitura de seus livros, como acontece com Alain. É preciso saber extrai-lo do conjunto da obra ou melhor, da sua essência. Como escreveu Duméry, apesar de densa e obscura, essa

---

(2) Naturalmente quando me refiro a resignação, não quero dizer que Alain e Blondel houvessem sido uns super-homens que aceitassem o sofrimento de sorriso nos lábios. Pelo contrário: sendo homens de grande sensibilidade, teriam que sofrer muito mais que os indivíduos comuns. Êsse sofrimento, porém, não os levava à revolta, como soe acontecer. Blondel, por exemplo, quando se queixava da cegueira aos amigos era apenas para lamentar que ela tivesse influência sôbre seu trabalho. Mas não deixou que a dor extravasasse para sua obra, cuja serenidade se manteve até o fim. Se ao seu grande amigo Laberthonnière êle confidenciava que "dicter m'exaspère, me faire lire est vain: je n'entends que mal", etc., jamais deixou que a depressão física modificasse a orientação do seu pensamento. E o mesmo pode ser dito a respeito de Alain.

(3) Alain, *Propos sur le Bonheur*, Gallimard, 1928.

(4) Alain, op. cit.

(5) Henry Duméry — *Maurice Blondel ou a Filosofia da Ação* in "Revista Brasileira de Filosofia", vol. IV, Fasc. 3.

obra enriqueceu as almas de milhares que a leram, mercê do otimismo que dela dimana. (6)

Raramente se encontra uma criatura como Maurice Blondel, em quem a vocação filosófica se confundiu com a própria vida de maneira tão profunda. Não teve êle outro ideal senão *viver* a filosofia, seja através de aulas, seja por intermédio de livros, seja valendo-se de conferências, tudo isto sob a proteção de um imenso sentimento cristão. Melhor do que minhas palavras, será ler o que êle próprio escreveu no dia 7 de agôsto de 1894, em seus *Carnets intimes*. O trecho é um pouco longo, mas convém ser conhecido, pois é como que um auto-retrato, tanto do homem como do filósofo Blondel, uma espécie de profissão de fé, um como que resumo de suas idéias como pensador, como homem e como cristão. Ei-lo:

"J'ai, comme tout homme, un rôle, une mission à remplir, une vocation. Et je me sens de plus en plus porté au dessein de montrer, par la pensée comme dans ma vie, la nécessité naturelle du surnaturel et la réalité surnaturelle du naturel même. J'admire avec effroi d'amour et d'envie ces âmes qui vivent de foi, de sacrifice, d'immolation, comme une folie divine et un scandale; sans doute il faut être comme cela, on n'est pas chrétien sans cette mort; là pourtant n'est point, il me semble, mon don le plus apparent ni mon oeuvre particulière. J'ai à tracer les voies actuelles de la raison vers Dieu incarné et crucifié; j'ai à ménager les prétentions de la pensée moderne; j'ai à acheminer la science et la philosophie, par les méthodes mêmes qui leur sont chères et qu'elles ont raison d'aimer; j'ai à rester naturel aussi et plus longtemps que quiconque, afin de manifester plus uniment, plus péremptoirement, plus pacifiquement, plus largement, plus impérieusement, le besoin inévitable du surnaturel. Combien peu sont disposés à suivre ces routes laborieuses, à ouvrir, parmi tant d'obstacles, ce chemin scientifique, à comprendre également les exigences légitimes de l'esprit moderne et les intransigeances redoutables de la vérité chrétienne, à parcourir tout l'entre-deux, et à jeter dans cet abîme, pour servir à le combler, sa vie, son coeur, sa pensé, sa raison, sa foi, son avenir dans le temps et dans l'éternité, tout soi-même? Il faut donc m'y consacrer. Il le faut."

Forçoso é reconhecer que a obra filosófica de Blondel continua ainda desconhecida, até mesmo na França. Que digo? Mesmo no seio da Igreja o Blondelismo não goza do prestígio de que deveria desfrutar. Basta recordar os ataques de que êle foi vítima por parte dos tomistas (como dos teólogos Schwalm, Rousselot, Tonquédec e Garrigou-Lagrange) para se observar até que ponto a incompreensão o rodeou.

Algumas das causas da impopularidade da obra de Blondel são fáceis de serem apontadas: ela é puramente técnica e científica, isto é, não se presta — como o existencialismo de Sartre ou de Marcel, por exemplo — a ser divulgada ou sustentada pela ficção ou pelo teatro; ela é essencialmente cristã; ela é de compreensão difícil, apesar de — pelo menos a obra da mocidade — ser muito bem escrita e arquitetada; ela exige tempo e constância para ser lida e meditada.

(6) Henry Duméry, op. cit.

E já que falei em obra da mocidade, convém esclarecer os que não conhecem a vida de Blondel que, começando o filósofo a ficar cego, a partir de 1925, precisou ditar seus trabalhos após essa data, circunstância que o obrigou a mudar a técnica de sua redação. "Je dévide mon pauvre écheveau", escrevia êle a um amigo a propósito da cegueira, "mais je n'arrive pas à *tramer* vraiment mes pensées, car en dictant je ne puis suivre qu'une *ligne* et il faudrait entre-croiser cent fils" (7). Daí a diferença de estilo entre as obras da mocidade e as da maturidade. Esta diferença é, aliás, uma das circunstâncias que fazem muitos leitores de Blondel permanecerem restritos à leitura dos livros da mocidade do filósofo, não dando o devido valor aos dois volumes de *La Philosophie et l'esprit chrétien* ou a *L'Être et les Êtres,* etc.

Sem o conhecimento de tôda a obra de Blondel não se pode, entretanto, ficar a par do Blondelismo. Segundo depoimento de Claude Tresmontant (8). "lBlondel lui même a protesté, à plusiers reprises, avec indignation et parfois colère contre la tentative de le réduire à l'oeuvre de ses trente ans." E não há dúvida que a razão estava de seu lado.

Aliás, não foi sòmente contra tal fato que Blondel precisou protestar. Teve também necessidade de sair a campo para mostrar aos seus críticos e exegetas quais os verdadeiros fundamentos e objetivos de sua filosofia. Alguns viam nela apenas um tratado de apologética, outros a encaravam como um sistema de moral, não sendo poucos os que consideravam o filósofo como um dêsses pensadores aos quais só interessava a novidade pela novidade.

No *Itinéraire philosophique,* de Frédéric Lefèvre, Blondel deu, a propósito, uma resposta completa aos que desejavam descobrir, em sua obra, direções por êle jamais desejadas. Leiamos êste trecho bastante elucidativo:

"Quoi que certains aient prétendu, ce n'est donc ni une intention apologétique, ni une préoccupation de moraliste, ni un désir de réforme ou de nouveauté qui m'ont guidé durant le long itineraire de mes aventures intellectuelles; et elles n'ont pas été sans péril ni souffrance. J'ai toujours principalement voulu faire oeuvre technique et autonome de philosophe, en continuité avec l'effort collectif et le sens traditionnel, sans autre ambition que d'explorer patiemment tout le champ accessible à la raison dans les questions mixtes, de préciser et d'étendre en ses extrêmes confins la compétence philosophique, de rappeler ou de porter à l'audience de tous les esprits critiques certains des problèmes premieres, ou derniers, dont ils s'étaient détournés ou que, faute de méthode appropriée, on n'avait pas expressément posés sur le terrain rationnel. En sorte que l'entreprise ainsi conque ne peut réussir qu'en aboutissant à une doctrine intégrale de la Pensée, de l'Etre et de l'Action, à une philosophie qui ne soit ni "séparée" ni "dépendante" de la Science non plus que de la Religion positive, et qui, religieuse par essence, mais non par accident, parti pris ou surcroît, — cohabite spontanément,

---

(7) Carta a Laberthonnière, *apud* Claude Tresmontant, *Introduction à la metaphysique de Maurice Blondel,* Aux Éditions du Seuil, 1963.

(8) Claude Tresmontant, op. cit.

dans notre connaisance comme dans notre vie, avec la Critique la plus intrépide et avec le Catholicisme le plus authentique."

Mas, se conforme escrevi, para se conhecer todo o sistema de Blondel é necessário ler e meditar também seus livros de maturidade, precisamente aquêles ditados, não deve, entretanto, *L'Action* ser considerada simples esbôço do Blondelismo, que no dizer de Claude Tresmontant é uma catedral. Ora, tôda catedral, por mais imponente e sólida que seja, baseia-se sôbre alicerces, sem os quais não pode existir. Como não reconhecer que em *L'Action* se encontram, como num casulo, as primícias das idéias que iriam, mais tarde, ao longo de quarenta anos, ser desenvolvidas, ampliadas e aprofundadas? Certamente *L'Action* é apenas um capítulo inicial; mas um capítulo de leitura e exame obrigatórios.

O conhecimento do primeiro livro de Blondel é, portanto, essencial, mesmo porque foi êle que chamou a atenção dos meios filosóficos para êste desconhecido que ousava enfrentar a Sorbone com idéias tão ousadas. A propósito, os que quiserem ficar a par do que foi a defesa de tese de Blondel, poderão ler o *compte-rendu* que dela fêz o filósofo, sob a assinatura de J. Wehrlé, intitulado *Une soutenance de thèse,* republicado no primeiro volume dos "Etudes blondeliennes". A tese defendia pontos de vista tão originais para a época, que um dos examinadores perguntou ao examinando: "Voici ce qu'on voudrait savoir: êtes-vous un solitaire, un sauvage? ou bien seriez-vous le porte-parole, voire l'instigateur d'une campagne concertée contre la conception que nous avons ici de la philosophie?"

Limitar-me-ei, agora, a ligeiros comentários sôbre o Blondelismo, já que meu intuito é apenas relembrar a personalidade de seu criador. A introdução à sua tese famosa [9] começa por frases em que se encontraram as bases de todo o sistema: "Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée? (...) Le problème est inévitable; l'homme le résout inévitablement; et cette solution, juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier l'*action*: la signification même du mot et la richesse de son contenu de déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses oeuvres, pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir." [10]

Mais tarde, narraria Blondel a Frédéric Lefèvre [11] como foi levado ao estudo da *ação*. Desejava êle escapar a um universo intelectual em que pareciam triunfar o formal e o irreal, reabilitando, ao mesmo tempo, o concreto, o direto, o singular, o incarnado. A ciência do geral sòmente retém o abstrato, dizia êle; em sentido contrário, o indivíduo, sistema fechado, não pode entrar tal como é na unidade da ciência. Não existe, rigorosamente falando, nem ciência real do geral, nem ciência verdadeira do individual. O que

(9) Os mais profundos estudos sôbre *L'Action* estão em *Maurice Blondel et la dialectique de l'Action,* do Padre Augustin Valensin, *in* "Études" de novembro de 1949; *L'Oeuvre philosophique de Maurice Blondel,* de Paul Archambault (pags. 13-32); artigo de Victor Delbos *in* "Revue philosophique" de dezembro de 1894 (pags. 634-641).

(10) Maurice Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* P.U.F. 1950.

(11) Cf. Frédéric Lefèvre, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel,* Spes, 1938.

devemos esperar e visar é uma ciência do concreto, em que o singular e o universal comungam entre si. O singular é o reflexo, num ser original, da ordem total, como o universal está presente em cada ponto real que contribui para a harmonia do conjunto. Êles se harmonizam e se unem no concreto. Ora, a *ação* parece ser a função mediadora pela qual comungam o singular e o universal, o vínculo substancial que constitui a unidade concreta de cada ser ao assegurar sua comunhão com todos.

O Blondelismo é, assim, uma filosofia que tem raízes na própria vida, refletindo, aliás, bem o modo de ser do seu criador. Realmente, na existência de Blondel se misturam, com igual fervor, o contato com a natureza e o amor às elocubrações espirituais. Em sua mansão — contam os discípulos — ao lado de milhares de livros havia uma profusão de flores. Blondel extasiava-se diante da natureza, não só da que percebia através dos sentidos, mas até mesmo da que a pintura lhe revelava. Dizia êle que a paisagem, que tanto admirava ao vivo, ainda mais se enriquecia na arte pela circunstância de haver impressionado um cérebro.

Desta íntima união entre a natureza e o intelecto, entre os órgãos sensoriais e o cérebro, nasceu o Blondelismo que é, de certa forma, como já disse, o reflexo, no mundo do Espírito, da vida de seu criador. Daí o carater realista que informa essa doutrina, sendo mesmo o realismo uma de suas principais características. Por realismo, entretanto, não se deve entender aqui nem o platonismo, segundo o qual as Idéias são mais reais que os seres individuais e sensíveis, que não passam de seu reflexo e sua imagem; nem aquela outra doutrina da Idade Média, que se opunha ao nominalismo e ao conceitualismo e de acôrdo com a qual os Universais existiam independentemente das coisas nas quais se manifestam.

Quando falamos no realismo blondeliano não o aproximamos, outrossim, do realismo transcendental, seja na acepção que lhe dá Kant, seja no sentido que lhe empresta Hartmann; nem do realismo natural de Hamilton, nem no realismo crítico de Wundt, nem do realismo hipotético de Hodgson. A doutrina de Blondel é realista no sentido de que seu autor não aceita os raciocínios puramente conceituais que, embora conveniente às ciências abstratas, são inaceitáveis quando se trata de problemas concretos, em que a natureza humana entra como uma *donnée*. Os conceitos — dizia Blondel — são apenas visões parciais, superficiais, chatas duma realidade em relêvo e em profundidade.

Como consequência, não aceita o Blondelismo qualquer fragmentação, recusando-se o filósofo a tratar as questões separadamente. Uma vez que tôdas se condicionam, precisam ser examinadas em conjunto, não devendo haver soluções independentes para problemas solidários. Sob tal aspeto o Blondelismo é o anti-cartesianismo por excelência. E através de raciocínios e demonstrações, (que infelizmente não podem ser aqui explanados) chega a doutrina à conclusão de que todos os grandes problemas estão ligados ao problema supremo, que imprime um sentido à vida e ao mundo, isto é, o problema do nosso destino. O homem é chamado a viver uma vida sobrenatural, como ensina o Cristianismo. A insatisfação que invade o homem (deixemos de lado as insatisfações amorosas, financeiras, etc...) é a necessidade do sobrenatural, que muitos chamam "necessidade do infinito."

Mas como convencer a criatura de que o fim de seu destino é a sobrenaturalidade? É o que faz Blondel através dum método e duma dialética. É evidente não caber aqui um aprofundamento da questão; digamos, todavia, ligeiramente, — de acôrdo com a lição de Auguste Valensin -- que o método blondeliano (que Valensin chama de "análise metapsicológica") consiste em inventariar não tanto o conteúdo da consciência, mas o conteúdo particular do querer, e a procurar êste não sòmente nas expressões mais ou menos formais em que êle se dá, mas na ação em que se incarna. Por *ação* entende-se tôda atividade especìficamente humana, quer seja ela metafísica, moral, estética, científica e prática. O que se visa, através dêsse vocábulo, é, pois, tanto à conduta do gozador superficial como ao pensamento pensante do filósofo, quer as tentativas do sábio e do artista, como as do artesão e do selvagem.

E assim como pelo método ficamos de posse do instrumento da busca, com a dialética da *ação* podemos organizar a própria busca. De um modo geral, a dialética (pelo menos em uma das suas acepções) designa o processo que liga as *démarches* do pensamento e encadeia suas descobertas. A dialética de Blondel, porém, é *sui-generis* e em nada se assemelha à de Hegel, de Platão ou de Hamelin. Para se estar certo de haver encontrado a necessidade do sobrenatural, não em certas vontades, mas no interior de *tôda* a vontade, só há um meio: partir do querer, o mais pobre que seja; mostrar que êle contém inelutàvelmente um outro; depois, que êste outro também contém um terceiro, e assim sucessivamente até que se atinja a um querer que contenha, enfim, o querer procurado, isto é: o sobrenatural.

A doutrina de Blondel é essencialmente religiosa. E nem poderia deixar de sê-lo, pois se, para êle ser filósofo é criticar, de maneira metódica, o conjunto das atividades humanas, a religião não poderia ser posta de lado. Como escreveu Victor Delbos — citado por Sertillages (12) — Blondel criou uma filosofia que é religiosa não por acidente, mas por natureza, sem o ser, no entanto, por preconceito.

Todavia, como se vê em Henry Duméry (13), até Blondel havia receio de submeter-se a religião ao exame da filosofia; pensava-se, então, que tal ato comprometeria a religião, uma vez que a filosofia, na medida em que não distingue o plano formal da reflexão e o plano real da ação, ameaçava tudo absorver. Coube a Blondel, baseando-se sôbre esta distinção, criar o método de que falamos, graças ao qual a reflexão sôbre a religião tornou-se possível, e mesmo necessária, sem que o conteúdo específico da vida religiosa seja confiscado, sem que as necessidades misteriosas que afetam o homem religioso sejam ameaçadas de qualquer forma.

A união entre a filosofia e a religião é, sem dúvida, uma vitória de Blondel. É verdade que já no comêço do Século XIX De Bonald, reagindo contra a Revolução, dizia ser impossível ao homem filosofar e até mesmo pensar sem o pressuposto de uma revelação divina. Para Blondel, no entanto, a vida cristã, como coisa atual e não do passado, impregna e se mistura ìntimamente ao pensamento filosófico. Para êle, a religião não é a substituta, mas a inspiradora

---

(12) Cf. R.P. Sertilanges, *Le Christianisme et les philosophies*, 2.º vol., Aubier, 1941.
(13) Henry Duméry, *Blondel et la religion*, P.U.F. 1954.

da filosofia, a qual, por uma espécie de ação recíproca, justifica a tradição aos olhos da razão.

Assim, a religião, que os crentes pensavam ter relação apenas com o destino sobrenatural do homem, e na qual os incréus viam o resultado de uma ilusão, transformou-se na própria substância do pensamento filosófico; é a própria vida religiosa que interessa ao filósofo. Sem dúvida, a religião tem sido sempre considerada na filosofia, mas enquanto para Hegel ela é um momento do espírito e, para Comte, a primeira e última etapa do espírito humano — o que denota uma preocupação pelo seu aspeto objetivo, social — Blondel a encara como um elemento vital e íntimo.

Coube igualmente a Blondel (14) expor, com muito acêrto e precisão, a necessidade do sobrenatural para o filósofo. Em sua *Lettre sur le exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologètique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux,* estudou Blondel o problema de maneira sedutora e algo audaciosa para a época. Basta dizer que, no seu modo de entender, a filosofia não tinha sido, até então, exatamente delimitada, nem cientìficamente constituida, o que equivale a passar uma esponja sôbre vários sistemas e escolas filosóficas anteriores ao aparecimento de *L'Action.*

Deixando de lado, no entanto, êste fato, digamos que em *La Lettre* Blondel demonstra que, no seu esfôrço para barrar o caminho da Fé, a razão fortificou-se para abri-lo, e que foi com a ajuda das próprias pedras atiradas contra ela que foi construida a cidade da Verdade. Após algumas páginas admiráveis, que deveriam ser meditadas por todos quantos se dedicam à Filosofia, Blondel conclui desta maneira incisiva: "Qu'on ne dise donc plus que le problème du surnaturel, tel qu'il resulte du secret travail de pensée que j'ai indiqué précédement, n'est pas concevable, n'est pas admissible, n'est pas philosophiques: il est au contraire la condition même de la philosophie, telle qu'elle se pose à présent dans son intransigeante indépendence".

---

(14) Eis alguns livros para os que desejarem se aprofundar no conhecimento do Blondelismo: *La philosophie de l'Action,* por Henry Duméry, *La philosophie entre les deux guerres,* por Louis Lavelle, *La philosophie religieuse de M. Blondel,* por Blaise Romeyer, S.J., *Iniciation a la philosophie blondelienne en forme de court traité de méthaphysique,* por Paul Archambault, *Le Blondelisme,* por Fr. Taymans d'Epernon, S.J., *La filosofia de l'Action,* por Juan Roig Ginella, S.J., *Blondel et la réligion,* por Henry Duméry, *Deux études sur "la Pensé'" de M. Blondel,* por Joseph de Tonquédec, *Maurice Blondel, ou de le dépassement chrétien,* por Jacques Paliard, *Hommage à Maurice Blondel* (trabalhos de Paul Archambault, Aimé Forest, Jeanne Mercier, Gaston Berger, Leon Brunschvicg, Jacques Paliard, Blaise Romeyer, R Bourgarel e Pierre Lachieze-Rey), *Le Christianisme et les philosophies,* por R.P. Sertillanges (2.º vol.), *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis,* publicado sob a direção de Marvin Farber (2.º vol), *Introduction à la philosophie,* de René Le Senne, *Immanence,* por Joseph de Tonquédec, *Blondel et le Christianisme,* por Henri Bouillard, *Introduction à la metaphysique de M. Blondel,* por Claude Tresmontant, *M. Blondel, pages religieuses,* por Yves de Montcheuil, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intelectualisme blondélien,* por Henry Duméry, *Blondel et la philosophie contemporaine,* por Henry Duméry, *La logica della vita in M. Blondel,* por F. Salvio, *La filosofia oggi,* por M. F. Sciacca, *L'Azione,* por L. Stefanini, *Immanence et transcendance dans la philosophie de M. Blondel,* por S. Villeneuve, *Regards,* por Auguste Valensin, *L'Itinéraire philosophique* de M. Blondel, por Frédéric Lefèvre, *Une nouvelle philosophie de l'immannence,* por A. Krzesinski, *La filosofia dell'azione,* por A. Poggi. ETC...

Dizia Pascal que é o coração e não a razão que sente Deus e que a Fé poderia ser definida como Deus sensível ao coração (15), pensamento que também ocorreu a La Bruyère quando sentenciou: "Sinto que há um Deus e não sinto que êle não existe: isto me basta, todo o raciocínio do mundo me é inútil: concluo que Deus existe". (16) Embora se perceba a fragilidade das afirmações, elas correram mundo e venceram o tempo, indestrutíveis. Foi preciso a obra de Blondel para demonstrar que, na verdade, se percebe Deus também pela razão, que também o raciocínio nos leva à Fé.

---

(15) CF. Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, n.º 194.
(16) La Bruyère, *Les Caractères*, Bibliothèque de la Pleiade, 1952.

HISTÓRIA MARXISTA E HISTÓRIA SACRAMENTAL

JEAN DANIÉLOU

Nota da Redação:

DIANTE *do momento histórico atual, sentindo que as decisões assumidas possuem uma importância decisiva, a consciência cristã encontra-se num estado de perplexidade. Perplexidade e incerteza. A indecisão das gerações passadas transferiu para a nossa época a responsabilidade de imprimir à história um rumo, dando-lhe ao mesmo tempo aquela consistência doutrinária que justifica o drama humano que nêle se realiza.*

O momento é de grande confusão no plano das idéias e de total desorientação no plano da ação. Muitos são aqueles que buscam uma análise do momento histórico contemporâneo e de suas mais profundas tendências, bem como uma análise objetiva e realista do processo social brasileiro, que, como é óbvio, não pode ser isolado ou separado do momento histórico na sua totalidade. Feita a análise, há os que buscam empenhar os indivíduos na ação, de acôrdo com algumas opções que julgam fundamentais, em decorrência da análise preliminarmente estabelecida. Para muitos cristãos estas opções fundamentais traduzem-se necessàriamente em "ação revolucionária". A expressão já perdeu muito do seu sentido original. Todos os apelos conduzem mais a desejos revolucionários do que pròpriamente à ação *revolucionária.*

De qualquer maneira o problema foi pôsto pela história e os cristãos, agora mais que nunca, devem agir de acôrdo com as opções que nascem de sua fé sobrenatural.

Há um estranho temor da história e do seu possível desenvolvimento. Apesar da certeza que a fé cristã oferece quanto ao desenvolvimento da história — a história não é um processo deterministicamente preestabelecido, mas o resultado da livre ação de Deus e da livre ação dos homens — muitos cristãos temem *o irreversível processo histórico. Mais do que dirigirem a história, transformando seu desenvolvimento num instrumento da Graça para a cristianização dos homens e das civilizações, preocupam-se em submeter-se à história, como processo que se autodetermina e arrasta em suas águas tôdas as vontades humanas.*

Aos cristãos cabe uma responsabilidade enorme dentro da história, responsabilidade à qual jamais os cidadãos se recusaram. "Cada cristão deve ser na sociedade humana uma centelha de luz, um foco de amor, um fermento para tôda a massa" (João XXIII, Enc. Pacem in terris, *Documentos Pontifícios, 141, n.º 164). A* Mater et Magistra *também termina num apêlo à colaboração de todos "na realização do Reino de Cristo sôbre a terra" (D. C. 135, n.º 255). O reino de Cristo sôbre a terra é, certamente, muito mais do que uma ordem econômica e social humana.*

Infelizmente, a ação dos cristãos torna-se cada vez mais estéril e ineficente porque as opções, apresentadas à consciência cristã, são as mais disparatadas e contraditórias entre si. Divergem os pontos de partida, divergem os princípios fundamentais que devem conduzir a análise da problemática atual e por isso as conclusões apresentam perspectivas de ação totalmente opostas entre si.

Nada mais desejável do que a união daqueles que, pela graça sacramental, são membros do Corpo Místico de Cristo. Sòmente ela possibilitaria uma ação realmente construtiva por parte de todos os católicos, nesse momento histórico de desorientações profundas e de convulsões sociais que ameaçam os próprios fundamentos da nossa cultura. Em se tratando da transformação da sociedade e da santificação de suas estruturas sociais, econômicas e políticas, todos os cristãos deveriam agir dentro de uma perfeita união de ideais,

unidos os espíritos e os corações. Num momento em que o Magistério Supremo da Igreja permite a colaboração entre católicos e não-católicos, entre cristãos e não-cristãos, na ordem dos empreendimentos temporais, que tenham em mira melhorar as condições de convivência humana, supõe-se, "a fortiori", que os católicos e cristãos estejam entre si unidos. Tôdas as últimas Encíclicas Pontifícias são um veemente apêlo a essa união e colaboração dos católicos na grande tarefa da evangelização do mundo moderno, na transformação da nossa época "invadida e penetrada de erros fundamentais, dilacerada e atormentada por desordens profundas" (Enc. Mater et Magistra, *n.º 254).*

Como se conseguir esta união de perspectivas e de ação cristãs sem um clima de compreensão e de amor, capaz de unir as posições mais opostas? Como criar êsse clima? É bem verdade que ninguém pode esperar o momento em que todos os cristãos estiverem unidos para agir. Êste momento pode retardar demasiadamente, quando nada mais será possível fazer. Apesar disso, todos devem estar dispostos à união e empenhar-se sèriamente na sua realização.

Cremos que um primeiro passo é a discussão serena, objetiva e sincera dos pontos que ocasionam as divergências. Se uma dessas três condições faltar, a discussão se tornará estéril ou meramente acadêmica.

Por incrível que pareça, depois de dois mil anos de ação social e de apostolado, os cristãos estão à procura de uma ideologia válida para a ação. Muitos cristãos dão a impressão de terem perdido a consciência de sua doutrina, das verdades fundamentais de sua fé, objeto de uma Revelação especial de Deus. O Evangelho, como fonte de fôrça e de possibilidades sociais, parece ter envelhecido. Tais cristãos, ao mesmo tempo que aceitam o Evangelho, declaram-no desatualizado e incapaz de oferecer um programa de ação para libertar o homem dos aviltamentos que hoje o sufocam. Parecem crer na fôrça da Fé e da Graça, mas ao mesmo tempo apelam para a Revolução Social como a única fôrça capaz de libertar o homem. Recorrem por isso, consciente ou inconscientemente, às idéias

para um nôvo humanismo e para a reorganização da sociedade em bases socialistas. Afirma-se que o socialismo está na linha da história! A análise leva à conclusão de que a história conduz a sociedade humana, irreversìvelmente, para as soluções socialistas.

Antes da análise, é óbvio, foi necessário proferir um ato de fé no socialismo!

O problema é de uma atualidade incontestável. Não há dúvida de que cabe a nós decidir o futuro e escolher os tipos ou modalidades de convivência social para a nova fase histórica que se prepara. Lançamos hoje os fundamentos e os rumos da civilização futura. Quais os valôres atuais que devem continuar e quais os anti-valôres e pseudo-valôres que devem desaparecer? A exploração, o aviltamento e a mutilação do homem se verificam apenas no plano social e econômico ou atingem regiões humanas mais profundas, religiosas e espirituais? É a infra-estrutura econômica que determina a ordem dos valôres sociais, culturais e religiosos, ou são êstes que determinam aquela?

Para libertar o homem e conquistar a autêntica estatura do homem, é preciso, antes de mais nada, estabelecer a "verdade do homem" e quais suas verdadeiras dimensões. Ninguém pode correr o risco de uma aventura antecipadamente votada ao fracasso, nem empenhar-se numa aventura sem antes ter estabelecido com clareza a meta a atingir.

Inserida na problemática histórica do momento atual, a revista CONVIVIVM não poderia ignorar êsse problema nem ausentar-se da polêmica que êle suscita em todos os meios intelectuais. Por isso CONVIVIVM publicará a partir do presente número, uma série de artigos, alguns já estampados em outras revistas, com a finalidade de oferecer aos seus leitores os subsídios necessários ao esclarecimento pessoal e a uma apreciação objetiva e serena. Importa alargar os horizontes e trazer para o debate todos os elementos que devem ser levados em conta na formação de um autêntico Humanismo Cristão. Nada mais perigoso do que as análises apressadas e superficiais. Nada mais comprometedor do que

reduzir o problema humano a uma questão de "miséria" ou exploração capitalista. O combate pelo homem deve ser travado em tôdas as frentes onde estiver ameaçada a dignidade da pessoa humana, que é a dignidade de um ser espiritual e livre, filho de Deus, remido por Cristo e destinado à Glória Eterna.

O primeiro artigo é de autoria do conhecido teólogo francês JEAN DANIÉLOU, S.J. Inicialmente publicado na revista Dieu Vivant *(n.º 13, 1949), foi posteriormente utilizado na obra* Essai sur le Mystère de l'histoire *(Ed. du Seuil, Paris, 1953). Daniélou procura dilatar a visão do humano e superar o humanismo marxista num plano autênticamente cristão, que é o plano da Revelação, da Graça, do Mistério, do Sacrifício e dos Sacramentos, cuja eficacidade temporal e histórica é geralmente ignorada. Isto põe o cristão numa vivência dinâmica, na necessidade de uma ação social constante, comprometendo-o inteiramente com a realidade. Não se trata apenas de oferecer uma* réplica cristã *ao marxismo, mas de superá-lo no plano de uma vivência autênticamente cristã.*

—— : : ——

O assunto pode parecer um tanto enigmático no seu enunciado. Por isso será conveniente, de início, justificar semelhante aproximação e então indicar em que linha de pensamento nós nos empenhamos.

Para o marxismo, a história é o processo pelo qual o homem se transforma, êle mesmo, transformando as condições econômicas de sua existência pelo trabalho. A expressão dêsse processo no plano social é a luta de classes, pela qual a classe ascendente, que corresponde à infra-estrutura econômica do futuro, tende a substituir a classe dominante, que é a expres-

são de uma infra-estrutura ultrapassada. Existir, é empenhar-se nesta luta e coincidir assim com o movimento da história. Ora, frequentemente, para opôr-se ao marxismo, os cristãos propõem uma doutrina social que é como uma réplica cristã. Porque não procuram a eficácia do Cristianismo no plano verdadeiro que é o seu, tornam-se tributários da concepção do mundo do marxismo e se colocam nesse terreno em vez de ultrapassá-lo no plano autênticamente cristão. Ora, dizemos que a verdadeira resposta está ao contrário no Cristianismo integralmente vivido e em particular na vida sacramental — e que é assim que os cristãos não viverão refugiados no seu cristianismo, mas estarão na vanguarda do verdadeiro movimento da história.

Poderemos mostrá-lo tomando algumas perspectivas que nos permitirão ver como, por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é precisamente nas realidades mais sobrenaturais, mais essenciais, mais próprias ao cristianismo, tais como os sacramentos, que encontraremos a resposta mais profunda aos problemas do mundo presente. Tôdas essas realidades não nos parecerão então como realidades à parte de nossa vida, mas, ao contrário, como sendo o seu próprio núcleo; deixarão de ser uma prática pela qual nos desobrigamos para estarmos em boa consciência com Deus mas serão nosso próprio empenho, total e real.

Uma das características da mentalidade dos homens de hoje, é conceber o mundo no qual vivem como uma história. Nós a encontramos largamente difundida. Isso porque a humanidade, com a extensão maior de seus conhecimentos, sente melhor a existência de um crescimento; isso porque também a ciência nos levou a descobrir que antes de nossa história havia tôda uma pré-história humana. O pensamento que não toma consciência dêsse desenrolar no tempo, dessa dimensão nova, apenas suspeitada pelos antigos, é assim ineficaz. Primeiramente desenvolvida pela filosofia de Hegel essa idéia tomou importância cada vez maior no nosso mundo de hoje, e sobretudo pelo marxismo.

Mas a expressão dada a uma tal tomada de consciência pelo marxismo aparece singularmente estreita. A idéia essencial do marxismo é que a realidade da história é a dialética, pela qual o homem se cria êle mesmo, isto é, constrói pouco a pouco a humanidade, pela transformação das condições materiais de sua existência. Por consequência os homens mais eficazes, e os heróis do mundo moderno, serão os cientistas e os operários: os poetas, os artistas, os filósofos, os santos esta-

rão em segundo plano. Assim, para Marx, não há senão duas categorias de homens absolutamente essenciais: o cientista que inventa e o operário que realiza as condições que devem melhorar a vida do homem. Essa filosofia é evidentemente galvanizante para essas duas classes de homens, pois ela faz dêles os agentes essenciais da história. As etapas da história da humanidade são as grandes idades da pedra, do ferro, do vapor, da eletricidade, do rádio, da energia atômica. Eis a única realidade importante: tudo mais é a super-estrutura. As alavancas que comandam o progresso humano são essas técnicas; o único meio de fazer avançar a humanidade é desenvolvê-las.

O que faz a fôrça dessa posição é que não se trata sòmente de levar o homem a tomar consciência das coisas, mas ajudá-lo a empenhar-se, mostrando-lhe a razão dêsse empenho e seu valor. Não se trata de um materialismo grosseiro, mas um humanismo, uma concepção do homem que, se bem que seja essencialmente atéia dá ao homem o primeiro lugar: é, verdadeiramente, uma religião do homem. Como tal, o marxismo é a contradição absoluta do cristianismo: o homem é o valor supremo para o homem, e é seu próprio criador. Reconhecer Deus é degradante e aviltante e, portanto, rejeitá-lo é a condição essencial do verdadeiro humanismo.

Daí, não é com um humanismo cristão, mais ou menos pálido, que poderemos afrontar o marxismo. E se o pensamento cristão aparece débil ao lado do marxismo, é que êsse pensamento não se apoia suficientemente em seu princípio essencial, no fato de que é uma religião de Deus, uma concepção divina da história. Para o cristão, o que se edifica na história não é sòmente uma sociedade humana, mas um destino divino do homem. Não ultrapassaremos o marxismo senão na medida em que tomarmos consciência de que é o cristianismo que faz a verdadeira história. No mundo de hoje, o grande embate é o dessas duas visões da história que se afrontam. O cristianismo também, com efeito, é fundamentalmente uma história e não uma concepção de um mundo ideal, mais ou menos fora das realidades humanas e como que um acréscimo delas. Interpretação da história

A história do mundo, no sentido cristão da palavra, é essencialmente a História Santa, a história das grandes obras de Deus através do tempo, no qual, com o poder irresistível de seu espírito criador, Êle constrói a humanidade verdadeira, a Cidade eterna. Por consequência, se quisermos descobrir o sentido cristão da história, é preciso saber ultrapassar a his-

tória aparente e exterior, para penetrar na história real, que é construída nas profundezas do homem, e, dessa, só o Espírito Santo pode nos dar inteligência. Dela encontramos o essencial na Escritura, relato das grandes obras de Deus e que nos descreve de certo modo, as práticas de Deus e a maneira pela qual êle construiu as coisas. É então, na medida em que vivemos da Escritura, como de realidade verdadeira, que descobrimos e compreendemos o universo segundo Deus.

A Escritura começa pela afirmação histórica da criação, pois nos mostra a ação contínua de Deus através dos acontecimentos: êle escolhe Abraão para ser o chefe de seu povo e estabelece com êle uma aliança; em seguida conduz seu povo em seus desígnios. E aqui encontramos uma idéia importante: essa História Santa, que Deus faz, se opõe àquela que os homens querem fazer (aquela que um Marx descobriu). Desde as origens há duas histórias: a que os homens querem fazer em função do orgulho, da carne, do imperialismo e da dominação (e hoje é êsse o conflito dos grandes imperialismos para decidir quem fará a história do mundo); é a história sangrenta das guerras, das perseguições, dos cativeiros. Para muitos homens não há senão esta. Ao lado desta história humana, há a história que Deus faz; através dela, Deus constrói seu Reino e conduz os homens segundo seus desígnios. O Antigo Testamento dá um exemplo típico dessas duas tendências no conflito que opõe os profetas — que têm o sentido cristão da história e que, pelo espírito que os ilumina, são como que introduzidos por Deus no sentido verdadeiro do destino da humanidade — aos poderosos que sempre os perseguem.

No centro da história, o Filho de Deus, êle mesmo, por sua Encarnação, vem à Terra adquirir humanidade, unir-se a ela, purificá-la com seu sangue e introduzí-la para sempre no Reino do Pai, depois de a ter libertado da morte e do pecado. O que o homem procura é precisamente uma libertação, é sacudir o cativeiro que pesa sôbre êle. Êsse cativeiro, entretanto, não é econômico, mas espiritual. O pecado original não é o capitalismo, mal essencial para o marxismo; e uma humanidade liberada de tôdas as misérias sociais ficaria ainda numa miséria integral: a do pecado. Quando Marx dizia que, assim que se libertasse o homem do cativeiro econômico, o mundo seria feliz, êle se enganava, pois resta a miséria espiritual; assim, seria de interêsse saber se na Rússia soviética o povo vive, no plano econômico, em estado de maior ou menor carência, mais ou menos oprimido. O que não se

ignora, entretanto, é o seu estado de vazio espiritual e o estado de solidão do homem.

O esfôrço marxista é, portanto, superficial, não desce às profundezas verdadeiras da miséria humana. Certamente, devemos lutar contra a miséria social, mas ela não é senão a repercussão de uma outra, muito mais profunda e íntima: o pecado, a morte, o Mal. E o que nos livra dêsse verdadeiro cativeiro é Jesus Cristo e só êle. O sentido da história, como dizem os marxistas, e nós estamos de acôrdo com êles, é libertar o homem. Mas nós acrescentamos: só Jesus Cristo pode fazê-lo, e os que O continuam. São os missionários e os contemplativos, os verdadeiros salvadores da humanidade. Enquanto não compreendemos que não é no sentido de uma réplica social ao marxismo, mas nos colocando na realidade do cristianismo, que devemos caminhar, ficaremos com um complexo de inferioridade. Se temos um dever também, no plano social e econômico, êsse dever não constitui a última palavra; há alguma coisa mais importante, mais profunda: a continuação da obra de Jesus Cristo, na salvação da humanidade.

Certamente, o marxismo não nega que o cristianismo seja uma grande e bela coisa, que tenha trazido ao mundo uma verdadeira revelação, mas o que fêz no passado está terminado, dizem, e agora está em crise e uma idade nova da humanidade começa: assim, estaríamos além do cristianismo, em marcha para uma religião dos tempos novos. O cristão de hoje responde a isso com uma profissão de fé: não se ultrapassa Jesus Cristo, nÊle o fim das coisas é atingido. Êle só é o Último, a Juventude eterna do mundo. É êle que é sempre o Nôvo, O além do qual não há absolutamente nada em quem o fim das coisas é atingido. Com Êle verificou-se o acontecimento essencial da humanidade; por consequência, não esperamos nenhum progresso, qualquer que seja, nada que tenha tanta importância como o que possuimos em Jesus Cristo. NÊle, temos infinitamente mais do que poderá nos trazer qualquer técnica, qualquer revolução.

Para o marxista, a história não está ainda decidida e seu olhar se volta para o futuro. Para o cristão, a história é substancialmente decidida e o acontecimento essencial está no centro e não no fim. Não há mais assim risco total. E a aceitação de uma salvação dada por Cristo, e que, não é nossa obra é um aspeto, na ordem escatológica dêsse reconhecimento de nossa profunda dependência, que constitui a atitude religiosa fundamental. Sendo assim, nada mais haverá

a fazer? A situação se colocaria nesses têrmos, depois dêsse acontecimento, não houvesse uma tarefa fundamental a ser cumprida, uma realidade de um dinamismo incomparável, porque o que foi adquirido de direito pela humanidade inteira deve ser transmitido, de fato, a todos os homens. Eis o mistério da missão e a grandeza do ideal missionário. A História Santa é a do presente, a que vivemos, da qual somos os instrumentos, como outrora os profetas, trabalhando por estender a todos os povos o que Jesus Cristo nos trouxe.

Em "O Cristo e o Tempo", Cullmann observa que numa guerra há o dia em que a batalha decisiva é ganha e aquêle em que se passa sob o arco do triunfo e que entre os dois há um certo lapso de tempo. A Ressurreição é o momento culminante e, a vitória principal da Redenção, o dia em que a batalha foi ganha; mas Cristo quís nos deixar participar da vitória com a esperança de entrar na possessão da paz. A história atual é a dos combates, pelos quais Deus se digna nos associar à sua obra, até que Jesus Cristo tenha tornado sua plena estatura, em extensão e em profundidade, em todos os corações. É isso que enche a história presente, muito mais que os conflitos, que as alianças entre as nações ou as classes. E se, muitas vêzes, somos como os homens do mundo e nos deixamos levar pela história aparente, é que nosso olhar não é bastante profundo.

Assim compreendemos como o cristianismo é a verdadeira história e como existir é participar dessa história; trata-se de libertar o homem, mas em sentido diferente do marxismo. Trata-se de libertá-lo da alienação essencial, pelo combate espiritual, no qual se opera a verdadeira libertação do verdadeiro cativeiro. Ora, como realizar essa libertação? É essencialmente pelos sacramentos que, como Cullmann ainda escreve, são a continuação em nosso meio das grandes obras de Deus no Antigo e no Nôvo Testamento.

Os sacramentos são as ações históricas que correspondem aos caracteres particulares do tempo que vai da Ascensão à Parusia, isto é, do tempo em que vivemos. O que caracteriza êsse tempo é, por um lado, que êle é posterior ao acontecimento essencial da História Santa, pelo qual o mundo atingiu já seu fim e dessa forma — é o que viram alguns protestantes — nada se pode acrescentar a ela. Não se ultrapassa Jesus Cristo. Mas, por outro lado, a glória de Jesus Cristo não está ainda visìvelmente manifestada. Êsse tempo é então caracterizado, em segundo lugar, por essa não-manifestação, por êsse aspeto "oculto". E enfim seu conteúdo próprio é a

extensão à humanidade inteira da realidade adquirida através de Cristo.

Ora, são exatamente os traços que apresentam ações de estrutura sacramental. Por um lado, elas não passam de "imitações", de "representações" da morte e da morte e da ressurreição do Cristo. "Todos nós que fomos batizados em Jesus Cristo, na sua morte é que fomos batizados". Os sacramentos são apenas uma reprodução da ação sacerdotal de Cristo, pela qual tôdas as coisas atingiram seu fim. Por outro lado, os sacramentos têm um aspeto oculto. Só o sinal é aparente; sua realidade resta invisível. É que efetivamente a realidade da ressurreição não está ainda visìvelmente manifestada. Isso é admiràvelmente exposto por São Paulo: "Sepultados com Cristo no batismo, fôstes nesse mesmo batismo ressuscitados com Êle. Se então fôstes ressuscitados, com Cristo, procurai as coisas lá em cima, onde Cristo permanece assentado à direita de Deus. Pois estais mortos e vossa vida está oculta com Cristo em Deus. Quando Cristo, que é vossa vida, aparecer, então aparecereis também na Glória". (Col. III, I-4).

Assim os sacramentos constituem os acontecimentos de um tempo que é a tensão entre a Ressurreição e a Parusia. São "memorial" da Ressurreição e a "profecia" permanente de sua manifestação. A Eucaristia, como "documento" da Nova Aliança", nos impede de esquecer o acontecimento essencial pelo qual esta aliança foi definitivamente concluída pela união, na pessoa de Jesus, da natureza divina e da natureza humana e pela introdução da natureza humana purificada pelo sangue da cruz na esfera da vida trinitária. E a Eucaristia, como banquete escatológico, é a prefiguração do banquete eleste, da comunicação por Cristo, da plenitude de seus bens aos que lhe pertencem na Casa de seu Pai — e assim, durante a espera da Parusia ela impede que a humanidade, por êsse antegôzo dos alimentos celestes, se canse de esperar e volte aos alimentos terrestres.

Deixei, no entanto, de lado o último traço do tempo que é o nosso. Entre a Ascensão e a Parusia, seu conteúdo próprio é a Missão, começada no Pentecostes e que se prolongará até à volta de Cristo, pois nos diz o Evangelho, a condição dessa volta é a evangelização de todo o universo. Ora, os sacramentos são os instrumentos essenciais dessa Missão, que é a realidade da história presente, sob aparências de história profana. A missão dos Apóstolos é pròpriamente batizar: "Ide, ensinai a tôdas as nações. Batizai-as em nome do Padre, do

Filho e do Espírito Santo". É, com efeito, o batismo que une a comunidade messiânica à "Eclesia" e que torna os que o receberam participantes dos bens messiânicos. A confirmação, participação na unção de Cristo pelo Espírito no limiar de sua vida pública, segundo Cirilo de Jerusalém, provê o cristão adulto, de maneira estável, dos carismas proféticos, que fazem dêle, pelo anúncio e pelo testemunho, um agente ativo da missão. E a Eucaristia é o sacramento da unidade que reune em volta de Cristo Glorioso, presente na comunidade, tôdas as nações para as oferecer, por suas mãos, ao Pai.

Essas ações sacramentais são os grandes acontecimentos do mundo presente. Isso é muito maior que as grandes obras do pensamento ou da ciência, que as grandes vitórias ou as grandes revoluções. Essas realizam a história aparente mas não descem às profundezas da história real. São grandezas da ordem da inteligência e da ordem dos corpos. Mas, os sacramentos constituem as grandezas da ordem da caridade. "Jesus Cristo, diz Pascal, não fêz grandes invenções, mas foi santo, santo, santo, para os homens, temível ao demônio". É nisso que não temos penetrado suficientemente. É porque nos deixamos, a tal ponto, nos impressionar pelas grandezas da carne ou da inteligência, esquecendo que somos os confidentes dos desígnios da caridade trinitária. Pela importância que lhes damos, fazemos das grandezas humanas da Ciência, do Dinheiro, da História, do Estado, ídolos, ainda que o primeiro mandamento seja: "Adorarás o Senhor teu Deus e não adorarás senão a Êle".

Ora, as obras do poder de Deus são em nosso meio os sacramentos. Dizíamos antes que havia um cativeiro mais grave que o cativeiro econômico e que a alienação capitalista e que êsse cativeiro era o espiritual e, a alienação, não entre as mãos das potências de dinheiro, mas entre as das potências das trevas. Ora, só o batismo nos livra dêsse cativeiro. Um só, com efeito, nos liberta do cativeiro espiritual, Jesus Cristo, que, por sua morte desceu ao Reino da Morte e aos abismos mais profundos da miséria, e que, pela sua ressurreição, destruiu para sempre as portas da morte e saiu vencedor dos infernos, abrindo para tôda a humanidade o caminho para a libertação espiritual. Assim, o batismo, nos disse São Paulo, nos faz morrer com Jesus Cristo para ressuscitar com êle e para subir com Êle à direita do Pai. Administrado nos primeiros séculos cristãos no correr da noite pascal, êle aparece-nos como a continuação dessas grandes obras de libertação realizadas por Deus ao libertar seu povo

do jugo do Egito, no correr da primeira Páscoa, e ao livrar seu Filho do jugo do Inferno, no correr da segunda Páscoa. E a terceira Páscoa não é uma simples comemoração litúrgica das duas outras, mas continuação efetiva da mesma realidade.

Mistério de libertação, o batismo é também mistério de criação". Êle é, para São Paulo, palingenesia, o segundo Gênese. Nas origens do mundo, o Espírito de Deus, planando como uma pomba sôbre as águas primitivas, suscitou nelas a vida biológica da criação primeira. É êsse mesmo Espírito, do qual o Evangelho nos diz que cobriu Maria de sua sombra — "obumbrabit tibi" — para suscitar nela, por sua virtude todo-poderosa, a segunda criação, a do universo da graça, do mundo da humanidade divinizada, do qual Cristo é o Oriente, o sol eternamente nascente. Ora, o batismo é essa recriação de cada homem. Mergulhado nas águas vivificadas pelas energias do Espírito, êle daí sai *regenerado,* gerado de nôvo, recriado em Cristo e pertencendo daí em diante à segunda criação. O marxismo vê no homem o demiurgo da humanidade, que êle cria incessantemente, transformando, pelo trabalho, suas infra-estruturas econômicas. Mas desde que não liberta o homem do mais profundo cativeiro êle não pode suscitar uma humanidade verdadeiramente nova, de vez que só Jesus Cristo é o homem verdadeiramente nôvo, o "homo novissimus". O que é válido para o batismo o é também para todos os sacramentos e para a economia do cristianismo inteiro, que é sacramental. Tomarei sòmente um outro exemplo, o da missa. A missa é essencialmente a presença, subsistindo sob o modo sacramental, da ação sacerdotal de Cristo. Ora, essa ação sacerdotal de Cristo, pela qual êle glorifica perfeitamente o Pai, é o fim da história, o remate da criação, o êxito do plano divino. O fim da criação é, efetivamente, a glória de Deus, isto é, o reconhecimento de sua excelência soberana pelas liberdades espirituais. É a reconhecer a soberania de Deus que se esforçavam, através dos séculos, os sacrifícios de tôdas as nações e de tôdas as religiões. Mas eram sòmente figuras, pois na realidade os homens que os ofereciam pertenciam à cidade do pecado, aquela que, segundo Santo Agostinho, é "construída sôbre o amor de si até ao desprêzo de Deus". A paixão de Cristo, ao contrário, manifesta "o amor de Deus até o desprêzo de si próprio", Cristo mostrando que a vontade do Pai é de tal maneira amável, que vale lhe seja tudo sacrificado, "fazendo-se obediente até a morte e até a morte na cruz". Assim o Pai está glorificado para sempre. Ora, a Missa é essa ação sacerdotal de Cristo

tornada presente pelo sacramento de maneira a atingir as liberdades humanas no movimento que a leva ao Pai e a estender assim a glória de Deus. Encontramos sempre o traço característico do Tempo sacramental: situa-se no interior do fim já obtido, que é a glória de Deus. Deus é glorificado em Cristo; e nada, nenhuma vicissitude da história pode fazer com que êle não o seja. Mas é necessário que êste fim se estenda a todos os homens e que, por Cristo, "tôda glória" se eleve ao Pai.

A Missa é, portanto, a presença da consumação das coisas. E o que se une à ação sacerdotal de Cristo na Missa completa a ação absoluta, aquela na qual se exprime a totalidade de seu ser e a razão de sua existência. Assim, a missa é o têrmo ao qual está ordenado o batismo, ela é, não o princípio, mas o acabamento da missão. O fim último desta é constituir a comunidade total oferecendo a única missa pela qual tôdas as liberdades espirituais, tendo-se voltado para Deus, reconheceriam sua soberana excelência e se uniriam ao *Trisagion*. Mas essa presença permanece uma presença velada no sacramento, "velatum". Êsse estatuto sacramental é o da espera. Corresponde à espera da Parusia. Essa espera aflige alguns. Daniel Halévy dizia recentemente que havia para êle uma grande dificuldade: "Cristo havia dito que voltaria — e eis que Êle ainda não veio. Então as nações se cansaram de esperar e se voltaram para outros guias". Mas Cristo dissera também que antes de sua volta era preciso que seu Evangelho fôsse anunciado até às extremidades da terra. A espera da Parusia é a que requer a evangelização do mundo inteiro. E é por isso que a paciência solicitada aos indivíduos e aos povos que foram os primeiros a ser batizados é essencialmante fundada na caridade. Êles esperam entrar, até que todos estejam lá. A Missa é a forma do acabamento da vocação humana apropriada ao tempo de espera, que é, nos disse Pascal, a ordem da caridade.

História marxista, história sacramental opusemos as duas como representando dois planos de realidade e tentamos mostrar que só a história sacramental abraçaria a totalidade da existência humana atingindo as extremidades. Então, se poderá dizer que entre uma e outra não há, nenhuma comunicação? Êsse movimento da história, essa dialética das infra-estruturas e das super-estruturas que nos descreve o marxismo é totalmente estranho ao movimento da História Santa? É, certamente, na interpretação que lhe dá o marxismo enquanto êle pretende ser uma explicação total. Mas não o é, na medida que os elementos de realidade que

êle utiliza constituem um certo dado humano. Em outras palavras, se se considera que a dialética da história econômica deve trazer uma resposta total ao problema humano, dizemos e esperamos haver mostrado que isso é uma ilusão. Não há salvação fora de Cristo e de suas obras sacramentais. O homem é radicalmente incapaz de se salvar por si mesmo. Nenhuma invenção, nenhuma revolução pode resolver o drama essencial de seu destino.

Mas se a história profana não salva, ela faz parte do que está destinado a ser salvo. Cristo com efeito não veio substituir aquela humanidade, que Êle havia criado, por outra. Veio libertar essa humanidade de suas escravidões espirituais. Daí que tanto é vã a pretensão da história humana realizar a salvação do homem, quanto é absurdo pensar que participando da pesquisa científica ou da ação política alcançamos a salvação do mundo, tornando-nos os agentes dessa salvação, sendo, ao contrário, legítimo pensar que cooperamos para a edificação do que será salvo. Está claro que o homem, que será transfigurado na glória, será aquêle que nós o tornarmos aqui na terra. Tanto é falso pensar que trabalhamos para sua transfiguração, quanto é verdadeiro dizer que constituimos o que será transfigurado. Ora, o que é verdade no plano individual o é também no plano total. A história profana, assim, a história das civilizações e das culturas, entra na história santa na medida em que, através dela, se constitui a humanidade que os sacramentos curam de suas misérias espirituais e transportam ao Reino do Filho.

Assim a história profana é assumida pela história santa e a Igreja participa nesse sentido de seu futuro. Mas isso permanece sempre de importância secundária. É o que desconhece Mounier quando parece fazer da "sacralização das novas figuras do mundo" o elemento constitutivo do progresso da Igreja e reprova aos que opõem o cosmos litúrgico ao cosmos científico "de misturar à essência eterna do ato religioso formas ultrapassadas de representação". Ninguém é menos ligado que nós às estruturas ultrapassadas; é por isso que denunciamos a ilusão que sacraliza indevidamente estruturas momentâneas e caducas para aí ver a finalidade mesma da história de nosso Tempo! É também o ponto no qual não estamos de acôrdo com o Padre Montuclard quando escreve: "Nós nos damos conta de que o progresso da Igreja não pode estar nas mãos de puros espirituais". Se se entende por progresso da Igreja sua adaptação às transformação das estruturas sociais, é claro que isso não é pròpriamente a obra dos santos. Mas essa concepção do progresso da Igreja permanece

na superfície da história, nessa zona que é precisamente aquela em que se move o marxismo e na qual estão as transformações da infra-estrutura econômica que constituem um progresso no qual a Igreja se insere. Mas a verdadeira história não está aí. É o que quisemos mostrar precisamente nessas páginas. O progresso verdadeiro da Igreja é o da libertação das almas cativas, pelo batismo, e da extensão da glória de Deus pela Eucaristia e dessa história, são ainda os santos os grandes protagonistas.

BIBLIOGRAFIA

YVES DE MONTCHEUIL: "Le signification eschatologique du repas eucharistique".

CYRILLE DE ALEXANDRIE: "Le Symbolisme des rites baptismaux".

OSCAR CULLMANN: "Le caractére eschatologique du devoir missionaire". "Le Christ et le tem" — "Urchristentum und Gottesdienst".

EMMANUEL MOUNIER: "La petite peur du XXe. Siécle". "Christianisme et histoire" in *Etudes,* sept. 1947.

FATÔRES SOCIAIS NA CIÊNCIA

LEÔNIDAS HEGENBERG

TÊM os jornais, ùltimamente, de formas diversas — seja falando da atitude de Kruschev para com a arte, seja expondo a controvertida teoria de Lysenko —, abordado um problema de muito interêsse: o da influência social na pesquisa. Inspirado em tais leituras, voltei a examinar certas contribuições apresentadas na reunião de 1953 da American Association for the Advancement of Science, reunidas depois nos números de setembro 1954 — fevereiro 1955 de "The Scientific Monthly", e onde um grupo de filósofos e cientistas de renome discutiu, sob o título de "Aceitação de teorias científicas", tópicos que parece oportuno relatar.

Os cientistas, na imagem comum que deles faz o leigo, "devem" aceitar as teorias sòmente quando "verdadeiras", estando implícito nesse adjetivo um tipo de *concordância fatual* e, talvez, certa *simplicidade.* Influências religiosas, morais ou políticas, na opinião comum, estão afastadas das cogitações científicas.

Ora, o fato é que uma teoria não está jamais em total concordância com os fatos e que a simplicidade é critério mais ou menos vago pois pode ser que se obtenha simples formulação com recursos avançados, ao passo que com recursos mais ou menos usuais a formulação se torne complicada. Entra, então, em jôgo, um terceiro critério, a *fertilidade* da teoria, isto é, sua capacidade de ser aplicada a terrenos inexplorados. E, ainda, a *compatibilidade da teoria com os dados da experiência cotidiana.* Grosso modo, um equilíbrio, um "compromisso", entre as quatro citadas, constitue a mais comum razão para aceitar ou rejeitar uma teoria. Pelo menos assim pensa o homem comum e uma boa parte dos investigadores e estudiosos a quem repugna imaginar possam estar submetidos a ações sociais e preconceitos extracientíficos.

Mas seria efetivamente assim? Estão os pensadores libertos de fatores de ordem social, ética, estética, filosófica quando aceitam uma teoria? Não, por certo. É útil recordar que quando os "critérios científicos" não determinam uma teoria aceitável, dentre várias propostas, a capacidade de dar apôio a uma conduta desejável aos cidadãos tem sido chamada a decidir a pendência. A possibilidade que tenha a teoria de apoiar doutrinação moral ou política já figurou não poucas vêzes entre as razões de sua aceitabilidade. Lembre-se que muitos autores rejeitaram a teoria biológica de que os organismos tivessem nascido da matéria inanimada porque uma tal suposição enfraqueceria a crença na dignidade humana e a crença na existência da alma, tornando-se, pois, prejudicial para a conduta moral e cívica.

Uma comparação vem, aqui a propósito. Pode-se apreciar a velocidade de um avião, ou o confôrto e a segurança que oferece. Desejando-se velocidade, o avião terá certas características, diversas, em geral, das que teria quando se atentasse para o confôrto ou

a segurança. Desejando-se tôdas as qualidades, o avião será construido adotando uma espécie de "linha média". Mas aí surge o problema: que é mais importante, velocidade ou segurança? É claro que isso não vai ser respondido pela ciência. Esta nos ensina como construir um avião com certo grau de segurança e que atinja determinada velocidade. O debate que vai fixar a "linha média" terá tonalidades morais ou políticas ou mesmo religiosas. A fábrica tem "liberdade" de construir o avião como quiser mas, pensando no fato de que o avião se destina a ser usado para o transporte de pessoas, é inevitável que tais ponderações que situam a "linha média" se vejam fortemente influenciadas pelos fatores extra-científicos.

Compreensão de fatos como o que agora o exemplo ilustrou, conduziu à crença de que a ciência está, de fato, impregnada de elementos que lhe são alheios. Em síntese, a opinião de que 1) possuimos uma ciência; 2) podemos fazer uma escolha entre alternativas e que para tanto somos guiados pelos valores; 3) o cientista é, afinal, homem — levou a aceitar como existente a influência social na crença.

Todavia, continuava-se a dizer, o cientista *qual* cientista pode libertar-se de tais ações, no seu laboratório ou no seu gabinete de trabalho, olvida a moral, a política, a estética e faz uma ciência "purificada". Seria assim? De novo somos obrigados a responder negativamente.

A escolha de uma teoria envolve *essencialmente* o juízo de valor. Não se trata apenas de um traço psicològicamente inevitável o fato do cientista fazer juízos de valor; trata-se de traço lògicamente incontornável na validação de teorias. Vejamos porque. O cientista aceita ou rejeita hipóteses. Assim sendo, êle efetivamente faz juízos de valor. Uma vez que nenhuma hipótese científica se verifica de modo completo, a aceitação de hipótese com base na evidência fatual é feita por meio de uma *decisão,* que o cientista formula (talvez inconcientemente) ao dar a evidência fatual como *suficiente* para garantir a aceitabilidade da hipótese.

É claro que a decisão a propósito da evidência ser ou não suficiente se torna uma função da importância num tom claramente ético) que teria um erro proveniente da aceitação ou rejeição da hipótese. Tomando, uma vez mais, um exemplo simples, imagina-se que a hipótese se refere a presença, em dado remédio, de uma droga mortífera, assegurando que a dose da droga não é letal. Para tal hipótese se faz obrigatória uma confirmação boa pois as consequencias de um êrro neste caso seriam (nos padrões morais em que vivemos) desastrosas. Se, por outro lado, a hipótese se referisse ao fato de que, com base em determinada amostra, os guarda-chuvas de um dado fabricante são bem construídos, é óbvio que o grau de confiança necessário se tornaria bem mais insignificante. Em outros termos e resumindo o assunto: quão certos devem estar os cientistas ao aceitar ou não uma hipótese depende da seriedade (èticamente falando) de um êrro provocado pela sua decisão. Em geral, portanto, antes de aceitar uma hipótese, uma decisão valorativa deve ser feita, à luz da seriedade de um êrro; e o grau de probabilidade de que um êrro surja deve ser pequeno, ou a evidência deve ser grande para garantir a aceitabilidade.

Estamos, pois, diante de um fato inegável. Seja num sentido muito restrito — de que o cientista, ao aceitar hipóteses, guia-se

por juízos de valor — seja num sentido mais largo — de que o cientista, como homem, não se pode furtar à influência do meio — o que se conclue é que na ciência os fatores sociais agem de forma inequívoca.

Aplicadas ao caso concreto da Rússia, as considerações feitas acima nos permitem explicar alguns fenômenos que ao Ocidente têm preocupado. Na Rússia a pesquisa tem sido planejada, de modo que cabe ao Partido decidir quais as pesquisas que acabarão por ser premiadas e quais as que serão mal recebidas. Sabe-se, p. ex., que é o Ministério da Cultura quem confere graus mais elevados e que se recusou a conceder o grau de doutor a V. L. Ginzburg, em 1948, sob a alegação de que não realçava em suas obras as descobertas russas e sim as estrangeiras. Há, ainda, evidências de que os jovens tendem a escolher carreiras para as quais o partido já tenha exposto de modo patente a sua posição. É assim que se explica o fato de que três anos antes do Partido se manifestar a favor das idéias de Lysenko, pràticamente ninguém se aventurou a expor seu pensamento a respeito dos problemas de genética ao passo que estudos de História Filosófica — onde havia definições claras do Govêrno — eram abundantes.

Todavia, não se deve concluir que a ação social sôbre a ciência se encontre apenas nos regimes totalitários. É fato que nesses regimes a influência social é mais patente mas isso não significa que deixe de manifestar-se e até de modo odioso, às vêzes, nos outros regimes, chamados democráticos. As "pesquisas governamentais" que são comuns nos EE.UU. ilustram o ponto. São altamente burocratizadas e ordenadas para a consecução de um fim e não é preciso lembrar senão casos como o do prof. Oppenheimer para salientar como roubam a iniciativa do cientista e o tornam submisso aos "elevados desígnios" da pátria.

Mas é talvez oportuno frizar, também, que os regimes totalitários, ambicionando impor diretrizes para todas as atividades, sendo, como no caso do marxismo, verdadeiras filosofias a que se é obrigado a aceitar, tornam muito mais acentuado o conflito entre a ciência que procura alheiar-se de "verdades" prévias e a sociedade que as tenta assegurar. Êsse conflito existirá sempre pois é próprio de cada sociedade possuir um conjunto de crenças a propósito dos fins da vida e dos meios de alcançá-los. Tais crenças formam as "verdades políticas" dessa sociedade. A ciência modifica-as, sem dúvida. Mas não só à ciência pode ser dado êsse papel de influir na verdade política. A ação recíproca também pode ser, sob certas circunstâncias, desejável. Contrôles e compromissos são inevitáveis. O que é essencial, todavia, é que, uma vez admitida a existência do conflito, se procure, mediante uma crítica aberta e imparcial, obter novas conclusões. Que se submeterão a novas críticas e levarão a outras inovações. Com o fito, sempre, de aumentar o conhecimento que possuímos e aumentar a felicidade humana. Que é isto, enfim, que importa.

TEATRO EM SÃO PAULO

MARIA JOSÉ DE CARVALHO

O MELHOR JUIZ, O REI

NO Teatro de Arena, original de Lope de Vega, adaptação de Gianfrancesco Guarnieri, Augusto Boal e Paulo José.

De uma fase naturalista verde-amarela, passou agora o Arena para a das adaptações de textos clássicos. E isso seria ótimo, caso se tratasse realmente de adaptações e não de deturpações. Várias perguntas nos sugere o espetáculo do Arena, ao qual melhor caberia talvez o nome de "exercícios lúdico-poético-dramáticos à maneira de Lope", já que se quer envolver o nome do dramaturgo espanhol seiscentista. A primeira dessas perguntas seria: por que não basear a experiência, diretamente, na fonte do próprio Lope, ou seja, na crônica medieval espanhola do século XII? Ou porque não a basear na própria história brasileira? Ou ainda: é lícito, para não trair uma ideologia, trair um autor da envergadura de Lope de Vega, considerado, ao lado de Cervantes, como o maior gênio literário espanhol? Um autor que, entre outros inúmeros estudos, mereceu cinquenta anos de acurada atenção do poeta e crítico austríaco Grillparzer, apaixonado hispanista da tradição hispanística romântica alemã, no dizer de Menémdez Pelayo, o maior exegeta de Lope? Ou seria êste "um nuevo arte de hacer comedias"? Ora, não faltaria a Gianfrancesco Guarnieri, Augusto Boal e Paulo José, talento e invenção suficiente para, com suas próprias fôrças, e sem necessidade de apelar para o engenho lopesco, criar uma obra capaz de servir seus ideais, mesmo porque, a presumir do resultado, ou dos artifícios usados, o próprio Lope não o consegue. Os tempos são outros, e podemos discordar da linha ideológica de um autor, sem que isso nos dê automàticamente direito, de, utilizando-nos do seu nome, o deturpar a nosso bel-prazer. Se o problema da justiça é eterno e universal, mas se a sua execução pertence ao povo e não aos governantes, isso pode ser perfeitamente demonstrado sem o auxílio de Lope, que, no caso, aliás, só serve para dificultar as coisas. Por que não procurar então na problemática direta e atual brasileira um tema adequado? Por que preocupar-se com a remota problemática éticopolítica de Galiza e Castela, com a questão da autoridade e soberania absoluta do rei, ameaçada pela rebeldia de seus poderosos vassalos, com a justiça de um rei, que, por ser o mais alto e direto vassalo de Deus, deve ser perfeita? Por que preocupar-se com o exacerbado "sentimiento del honor" e com a dignidade humana, se é para depois agravá-la, fazendo o lavrador casar-se com a moça violentada? Já que, no dizer do "gracioso", ela agora, embora desonrada, era rica, e isso compensava?

Do ponto de vista da psicologia do "gracioso" ou figura do donaire do teatro clássico espanhol, equivalente do arlequim da "Com-

media" da arte italiana, e do Sganarelle molièresco, seu herdeiro, isto é, o lacaio, que, embora conivente com seu amo, em suas dificuldades amorosas e econômicas, o qual representa a nobreza em seu sentido absoluto e convencional, é o bom-senso, o espírito prático, o que se disfarça de senhor para tirar seu amo das dificuldades em que a ausência de espírito prático o coloca. Dêsse ponto de vista, o "gracioso" dos três autores brasileiros, embora aqui não servo, mas amigo de Sancho, que tem aliás o espírito cavalheiresco, não é incoerente; e não sofreria nenhuma objeção, não estivera em causa "El mejor Alcaide el rey" de Lope de Vega.

E aqui poderíamos citar êste trecho de Montesinos, que bem esclarece certos elementos da dramaturgia lopesca colocados dentro da problemática de sua época: A respeito do Caballero de Olmedo: "Lope sabe que la misteriosa historia del Caballero no puede tener sentido poético si no se la mira desde la misma perspectiva del cantar, que nada podria decir que contradijera la ética popular del esfuerzo puro, única justificación de las vidas que merecen ser recordadas... De la angostura de lo cotidiano escapa este sentido popular de lo heroico; de la pesadumbre de la vida que hay que arrastrar um dia tras otro, igual siempre, y de suas diarios afanes, se arranca el ensueño heroico para emprender su vuelo hacia lo maravilloso, a donde quiera que es posible todo lo que no es probable. Pero este carro que arrastra al poeta tiene, como el carro platónico dos caballos de muy distinta índole. Las cuitas de la vigilia persiguen incessantemente al ensueño, lo hostigan, lo ironizan tiran de él para impedir su evasión. Cuando la comedia de Lope es cómica, de aqui emana su comicidad. Podria decirse que los perfiles cómicos de la comedia de Lope son la amarga venganza que del afán noble toma el afán vulgar; hay en todo ello algo semejante a lo que más tarde habia de ser la ironia romántica". E mais a propósito, sôbre "el gracioso": "No es infrecuentes que los géneros literarios más populares se valgan de figuraciones aristocráticas para encarnar ideales éticos. En la España del siglo XVII, por imposición de la misma estructura social del país, fué necessário que los viejos exponentes de virtudes y vicios, tendencias y ideales coincidieran absolutamente con las clases de la sociedad. Pero si las figuras que Lope llamó "del donaire", los graciosos, los que deben prestar sua comicidad a la comedia, se reclutan entre lacayos e gorrones, y en general, gentes de escaleras abajo, Lope y los demás poetas cómicos de nuestra literatura no se olvidan de poner en claro en todos los momentos qué es lo que hace ridículas esas figuras. Lo son en contraste con otros personajes graves que representan otra moral de la que aquéllas profesan, la representan por comportarse con arreglo a los imperativos del alma noble. Es siempre ésta de Lope una comicidad de contraste. Un gracioso es gracioso por lo que tiene de antiheroico, y es asi porque carece de nobleza. Es gracioso porque no atiende a más solicitaciones que las de la carne, porque no vive más que por los sentidos, porque sólo piensa en comer y beber, porque tiene la alegria del animal sano, porque es medroso, porque no gusta de más músicas que el son de los doblones y de las cantimploras, talvez también el de los chapines; porque no valora las cosas sino por las ventajes que imediatamente puedan reportarle, y asi, en él, alardear de cristiano viejo solo significa que gusta desatentadamente de los torreznos y del buen vino." (Isto por contraposição aos mouros, que não comiam toucinho nem bebiam vinho) Mas, fora isso, a principal qualidade do "gracioso", é ser engraçado,

e aqui, Guarnieri, que, apesar de seu talento, não consegue livrar-se de sua maneira peculiaríssima de representar, e que já está fazendo escola (observe-se a interpretação de Fernando Peixoto em os Pequenos Burgueses, no Teatro Oficina) que não significa personalidade, e sim uma cristalização de cacoetes de interpretação, presentes em tôdas as peças (como a célebre palmada na coxa, de Jean Villar), que passam a caracterizá-lo como outros também caracterizaram a outros talentos como os de Cacilda Becker e Sérgio Cardoso — peca por uma graça forçada. Mas isso é, aliás, apenas um problema de técnica, que, se difícil ou impossível de resolver em atores mais maduros, seria num ator tão jovem perfeitamente solúvel, caso lhe interessasse solucioná-lo. Quanto à maioria dos outros atores, pode-se dizer que um elenco amador, com poucas exceções, muito improvisado, não pode de forma alguma, por mais talento que tenha, mas desprovido de técnica, representar um texto de tais dificuldades técnicas e estilísticas. E foi o que ficou aí bem patente, diante da brilhantíssima, segura e excepcional interpretação de João José Pompeo, a quem o público — que não é, em geral, essa massa ignara que se pretende, mas sabe reagir positivamente ao que é realmente bom — soube distinguir com o seu caloroso aplauso. Talento e consciência profissional evidenciada numa técnica segura de expressão vocal (no caso, pronúncia, articulação, impostação de voz, respiração, dinâmica vocal e estilo) e corporal (postura impecável). E mais uma vez fica assim patente, que pouco ou nada adiantam exegeses agudas e brilhantes de textos, quando o ator não está em condições técnicas de executar o que elas sugerem e fazem compreender. E isso todos os verdadeiros atores o sabem de sobra. Juca de Oliveira, embora com técnica menos segura que a de Pompeo, soube desempenhar-se a contento no difícil papel de Sancho. Ao contrário, Isabel Ribeiro, belíssima e expressiva figura, dissolve-se inteiramente ao falar, por falta de uma técnica segura que lhe permita exprimir na justa medida, aquilo que o seu talento lhe propõe. Joana Fomm, sem nenhuma técnica, promete entretanto, caso consiga resolver êsse difícil problema. Abrahão Farc, regular, Renato Correa de Castro, aflitivo por sua voz que não sai, e Arnaldo Weiss, bem melhor do que habitualmente. Ruy Nogueira precisa mais segurança.

Inteligente concepção e direção do espetáculo, de Augusto Boal, e música, desta vez, com menor invenção, embora boa e bem ensaiada, de Damiano Cozzella, que assim vem prestando aos espetáculos do Arena, uma excelente colaboração, tão indispensável como a da cenografia. Figurinos ótimos, embora um pouco plàsticamente agressivas as botas de plástico.

Os Pequenos Burgueses

No Teatro Oficina, "Os Pequenos Burgueses, de Máximo Gorki, em tradução e adaptação de Fernando Peixoto e José Célio M. Guerra, peça escrita em 1902.

Peça ótima, que retrata com sensibilidade e inteligência a vida mesquinha e sem horizontes de uma família pequeno-burguesa russa anterior à revolução, conflituada pela divisão de pensamento e concepção da vida entre os pais ignorantes, convencionais e apegados à rotina, e os filhos instruidos, mas anulados e angustiados num

ambiente de incompreensão, frustração e melancolia, aniquilados na pasmaceira e na mesmice, apenas abalada pelas irrupções de um vagabundo cheio de vitalidade, e de um bêbado inteligente, sensível mas cuja única reação é, no seu aniquilamento também, a mordacidade e a hipnose alcoólica.

Excelente direção de José Celso Martinez Correa, que assim redime o Oficina da mediocridade total de "Quatro num Quarto", seu anterior cartaz. Cenário excelente e ótimos figurinos, de Anísio Medeiros. Quanto à interpretação, ressente-se ainda o Teatro Oficina, do ranço do amadorismo, difícil de vencer, sempre que um elenco amador se improvisa em profissional. Apesar disso, Ronaldo Daniel conseguiu melhorar um pouco, o que já é animador. Celia Helena cristalizou os seus cacoetes, dos quais dificilmente se livrará, se é que isso a possa interessar, dada a sua total falta de autoridade crítica, que a faz impor ao público sempre as mesmas e viciadas atitudes e modos de falar. É, no entanto, sensível, e poderá melhorar. Renato Borghi na mesma estagnação negativa de Célia Helena, embora com uma desenvoltura que o faz parecer muito à vontade na exibição de sua mediocridade técnica e artística. Cecília Rabelo completamente amadora e não convencendo de forma alguma, apesar de saber verter lágrimas em cena. Ribero Ripoli Filho e Moema Brum também cristalizados em seus defeitos. Fernando Peixoto nas pegadas de Guarnieri. Itala Nandi, tem classe, e poderá desenvolver seu talento incipiente. Liana Duval, razoável. E contrastando com êsse conjunto desbotado e amorfo, três atores realmente profissionais: Miriam Mehler; Eugênio Kusnet, digno e seguro, com uma classe excepcional, e Raul Cortez, desta vez, numa interpretação realmente magistral, uma das mais inteligentes e seguras que já nos foi dado ver no teatro brasileiro, e que lhe vem coroar uma ascenção constante e progressiva, que oxalá se conserve.

ESCOLAS DE CINEMA

(*A propósito da Escola de Cinema da Universidade Católica de Minas Gerais*)

HÉLIO FURTADO DO AMARAL

EM "Convivivm" de Novembro de 1962, aludíamos já ao problema "CINEMA E UNIVERSIDADE"; e dizíamos: a relação Cinema e Universidade deveria considerar, a nosso ver, vários aspectos:

I — *o Cinema como recurso didático:* preocupação de ilustração de certas matérias, através de filmes.

Há no Brasil duas experiências típicas: a do Instituto Nacional de Cinema Educativo, ora dirigido por Flávio Tambellini, com a grande presença do cineasta Humberto Mauro; a do Centro Regional de Pesquisas Educacionais (São Paulo). — Mas ambos estão longe de, por exemplo, o "National Film Board", do Canadá: obras de Norman Mc Laren, filmes experimentais e filmes-pesquisa como a série "Mental Symptoms" (1).

II — *o Cinema como disciplina:*

a) formação de críticos;
b) formação de espectadores.

III — *o Cinema como fonte e meio de pesquisa.*

Uma das preocupações fundamentais do Prof. Enzo Azzi, Diretor do Instituto de Psicologia da Universidade Católica de São Paulo, é de ingressar no campo da pesquisa filmológica. Mas uma pesquisa mais de tendência psicológica: daí o Setor de Psico-Filmologia.

Além dessa tríplice colocação, haveria ainda aquela que considerasse, como preocupação da Universidade, a formação de técnicos e de cineastas. Isso seria uma novidade.

Até agora, em tôdas as Universidades de importância, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, o Cinema não tem sido encarado senão numa perspectiva de Cultura. Algumas Universidades, nos Estados Unidos, chegam a contratar eminentes cineastas, como o caso de Joseph von Sternberg (diretor dos filmes "O Expresso de Xangai" e "Anjo Azul"), para seus Departamentos de Cinema; na Europa, há várias Universidades com cátedras de Cinema: a Universidade de Paris ("Institut de Filmologie"), a de Roma, a de Milão, a de Nimega, a de Lovânia. Algumas delas têm mais uma preocupação de colocação da Cultura Cinematográfica do que um aspecto

(1) O Consulado do Canadá, sito à Rua 7 de Abril, 252, possui boa coleção de tais filmes, além de outros, como "Les Bannis Imaginaires", "Dépendence", "Dépression", "Aux Frontières de l'Esprit", alusivos à problemática mental.

de formação de cineastas, já que por aquelas terras existem os "Institut de Hautes Etudes Cinématographiques (I.D.H.E.C.), "Centro Sperimentale di Cinematografia" e "Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas".

Daí a originalidade e importância do esfôrço pioneiro do Padre Edeimar Massote, S.J., ao lançar as bases de uma Escola de Cinema e subordinando-a a uma Universidade.

A inclusão de uma Escola de Cinema numa Universidade é, de fato, uma novidade no Brasil, principalmente quando se considera que essa Escola de Cinema tem, como uma de suas finalidades, a formação de cineastas. É uma novidade por excelência porque não sei até onde vai a preocupação de outras Universidades brasileiras, especialmente a de Brasília, com o problema de Cinema: se se trata de uma preocupação com sentido de evidenciar o Cinema no mecanismo e processo da Cultura ou mais uma forma de aproveitamento do Cinema como recurso didático (forma impura).

Há alguns anos, alguém sugeriu a instalação na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo de um como Instituto de Cinema. Chegamos a combater a idéia, através de representação ao então Governador Jânio Quadros. Aliás, o projeto era ambicioso, transformando-se em verdadeira sinecura.

Até há poucos anos, as Escolas de Cinema existentes no país tinham suas origens no esfôrço da indústria cinematográfica. Duas delas se organizaram em São Paulo aproveitando o surgimento da Vera Cruz, da Multifilmes, da Maristela e da Kinofilmes.

A primeira dessas Escolas foi o Centro de Estudos Cinematográficos, surgido por ocasião da vinda de Alberto Cavalcanti para o Brasil. O Centro cuidava não só da formação de técnicos mas da preparação de atores: tinha 2 anos de Curso, sendo que, no primeiro ano, tínhamos, como disciplinas, Ótica, Eletricidade, Acústica, Direção e Produção, Estética, Introdução à Arte, História da Arte, História do Cinema e Psicologia; no segundo ano, surgia já a especialização.

O Seminário de Cinema, a segunda delas, pode ser considerado uma experiência mais consistente e de ação mais eficaz.

Ambas as instituições, desvinculadas de qualquer esquema universitário, assumiram papel de vanguarda: Marcos Marguliès, Ruggero Jacobbi, Ruy Santos, José Renatos e Geraldo Santos Pereira, Máximo Barro, Trigueirinho Neto (filme "Bahia de Todos os Santos"), Rubem Biáfora (filme "Ravina"), Rodolfo Nanni (filme "O Saci"), Carlos Alberto de Souza Barros e César Mêmolo Júnior (filme "Osso, Amor e Papagaio"), Walter Hugo Khouri (filmes "Na Garganta do Diabo", "Fronteiras do Inferno", "A Ilha"...) foram seus Professôres; Galileu Garcia (filme "Cara de Fogo"), Roberto Santos (filme "O Grande Momento") e Eduardo Coutinho foram seus alunos... e tantos outros.

A nosso ver, a melhor fórmula, até agora encontrada, de relação "CINEMA E UNIVERSIDADE", foi a que formulou Minas Gerais: a sua Universidade resolveu, em boa hora, instalar uma Escola de Cinema. Uma Escola de Cinema destinada não só à formação de técnicos e de cineastas mas também à preparação de professôres para o ensino do Cinema nas escolas secundárias (2).

---

(2) Trata-se da experiência de integração do Cinema ao currículo escolar, principalmente do segundo ciclo.

I — *Seu fundador: Padre Edeimar Massote:*

A Escola de Cinema deve-se fundamentalmente, ao arrôjo de um sacerdote jesuíta que, ao tempo em que era estudante de Teologia, se dispusera a ingressar num campo novo do apostolado. (Se analisarmos bem seus ideais, é bem possível que já, nas sessões cinematográficas da progressista Varginha dos anos 40, êsse jovem jesuíta encontrasse momentos de predisposição para colocação de seu "universo cinematográfico").

Em 1956, êsse inquieto jesuíta entusiasmou alguns colegas e realizou uma tarefa, de certo modo, inédita: um Curso de Introdução à Cultura Cinematográfica, em São Leopoldo (Rio Grande do Sul). Êsse Curso, lecionado por nós, com a duração de 10 dias, e destinado a estudantes de Filosofia e de Teologia (quase 300), teve uma extraordinária importância em nossa vida, pois serviu para a consciência do *diálogo espectador-filme.* Foi a oportunidade que se ofereceu ao Padre Massote para completar suas sincréticas notas de infância e de adolescência.

Já em 1956 êsse jesuíta assumia ares de "líder da juventude" mas de uma "juventude encaminhada para o universo fílmico".

A preocupação fundamental do Padre Massote, na atualidade, como já dissemos em "Convivivm" de setembro de 1963, é a *filmogênese:* é ingressar no campo da criação e por aí abrir novas perspectivas para a juventude que êle lidera e assiste. Sei que o Padre Massole não é uma vocação de intelectual para a criação literária; sua vocação é o Cinema, já que, como diz Amédée Ayfre (Cf. "Signes du Temps" — Février 1959: "Conversion aux Images"), a "image n'est pas nécessairement aux antipodes de l'idée, elle peut être le chemin qui y conduit ou le cadre qui la situe".

E o Padre Massote já tem muitos roteiros ou planos em vista: alguns se relacionam com a realização de curtas-metragens, numa preocupação de captar a realidade (ao modo de Humberto Mauro); outros chegam a assumir um arrôjo respeitável: por exemplo, o caso do roteiro da "Bandeira de Fernão Dias".

II — *Organização — Planos:*

A Escola de Cinema, fundada em 1962 pela Universidade Católica de Minas Gerais, possui atualmente dois Cursos: um de Formação (de Professôres e de Críticos) e outro de Especialização (Diretor de Filmagem, Diretor de Produção, Argumentista, Roteirista, Cenógrafo, Diretor de Fotografia, Diretor Arístico, Interpretação, Desenho de Produção e Montagem).

O Curso de Formação comporta 2 anos de duração (básicos); um 3.º ano seria de tendência prática e preocupado em colocar a problemática do Cinema Brasileiro. O primeiro ano tem como matérias: Técnica e Estética Cinematográfica, Análise Fílmica, Crítica, História e Filosofia da Arte, Arte Dramática, História do Cinema, Psicologia do Cinema, Cinema e Educação, Cineclubismo e Didática. O segundo ano é mais vinculado à problemática do Humanismo, através de Estilística Cinematográfica.

A parte de Estilística Cinematográfica pode ser definida como parte fundamental da Escola de Cinema: procura-se estudar os grandes autores e cineastas (autores que criaram um universo, que têm

um estilo): nem sempre, dadas as naturais dificuldades na descoberta de filmes, é possível incluir-se nomes de excepcional valor. Mesmo assim foram escolhidos como autores: Griffith, Eisenstein, Dreyer, Lang, Cavalcanti, Flaherty, Chaplin, Clair, Ford (John), Humberto Mauro, De Sica, Fellini, Bergman, Bresson, Tati.

A Escola de Cinema, ora engatinhando, poderá, em futuro próximo, por fôrça de sua subordinação a uma Universidade, cuidar da problemática teórica do Cinema. Há inúmeros campos (estético, histórico, crítico, psicológico e sociológico) que estão a exigir pesquisadores (e êles surgirão). Por exemplo, na perspectiva estética e filosófica, o Prof. Pedro Paulo Christóvão Santos já está elaborando as primeiras anotações, principalmente no que pertine à problemática da autonomia do Cinema; o psiquiatra Halley Alves Bessa deve estar ultimando suas experiências no campo "Cinema e Psicologia"; a assistente social Maura Ribeiro predispõe-se a, ordenando suas observações, lançar-se no setor da criação de filmes para crianças (exemplo de Sonika Bô).

III — *Problemas*:

A Escola de Cinema caminha mas caminha lutando.

Para muitos é uma utopia, já que, inexistindo em Belo Horizonte primórdios de indústria cinematográfica, uma Escola de Cinema se torna desnecessária. Melhor seria, pensariam muitos, que essa Escola se construísse em São Paulo ou em Salvador.

Não vamos discutir a questão: é complexa. Teríamos que aludir ao fabuloso projeto do Instituto Nacional de Cinema, elaborado por Cavalcanti e emperrado nas Câmaras.

A Escola de Cinema, apesar de seu pouco tempo, está assumindo ares de maturidade: está a merecer um melhor apôio dos Poderes públicos: da União, do Estado e do Município.

Se de seus bancos não sairem cineastas ou vocações para o Cinema, poderão surgir, no entanto, proficientes professôres, capazes de despertar a juventude para a importância histórica e cultural do Cinema. Já assim terá cumprido uma missão de relevância.

Há uma série de problemas que merecem ser elencados:

A Escola de Cinema, não dispondo de cópias de filmes importantes, os "clássicos", fica sempre a depender da colaboração de instituições para difusão de obras clássicas.

Ora, como pudemos verificar, recentemente, ao falarmos de cineastas como Chaplin, Flaherty, Cavalcanti, Griffith e Clair, é fundamental para o aluno o conhecimento direto e expressivo de tais autores. De nada adianta o professor falar, durante longas horas, sôbre aspectos biográficos, filmográficos e de caráter de eminentes nomes: há necessidade substancial do contacto visual.

Eis uma grande dificuldade. E uma dificuldade que precisa ser removida: urge que a Escola de Cinema possa dispor de cópias, nem que sejam cópias únicas, de obras importantes.

Uma Escola de Cinema deve merecer maior apoio do Govêrno, principalmente no favorecimento a que seus alunos possam estagiar em instituições européias ou norte-americanas.

Mas, acredito, a Escola de Cinema, fundada pelo Padre Massote, removerá todos os obstáculos.

Vamos aguardar os acontecimentos.

QUENTIN GIBSON, **La Lógica de la Investigación Social,** Editorial Técnos S. A., Madrid, 1961, 290 p., 150 pesetas.

O EDITORIAL Tecnos tem contribuido de forma louvável para a divulgação das idéias de autores que escrevem em língua inglesa, traduzindo várias obras importantes de análise filosófica hodierna. Em particular, a coleção "Estructura y Función", dirigida por E. T. Galvan, tem um programa de realizações deveras interessante, destinado a colocar ao alcance de um público maior o pensamento de escritores como Bergmann, Popper, Nagel, e outros de igual calibre. Há uma atenção especial para os livros de filosofia da ciência, estando publicados os "Elementos de lógica teorica" de K. Hilbert e Ackermann, o importante "Logica del descubrimiento cientifico" de K. Popper, e "El pensamiento científico", de valor historico muito grande, de C. D. Broad. Também aparecem na coleção títulos de obras que se ocupam com análises filosóficas de problemas de linguagem, de história e de ética e política.

Êste "La lógica de la investigación social" acentua o fato de, nos últimos anos, se ter a sociologia tornado permeável a um tratamento científico, nos moldes que são costumeiros entre as ciências mais "tradicionais". O autor, hoje professor de filosofia em Camberra, mostra que o método científico é valido na investigação social e, na segunda parte da obra, salienta as peculiaridades dessa investigação. Põe-se, portanto, um duplo problema: primeiro é preciso refutar as críticas feitas por diversos especialistas que não acreditam na possibilidade de empregar, nas ciências sociais, os métodos das ciências naturais; depois, é preciso, à maneira de concessão, investigar que aspetos da pesquisa social exigem trato peculiar. É justamente isso que o autor faz neste livro, dividindo-o em duas grandes secções: "Posturas anticientificas en torno a la investigacion social" (7 capítulos, 124 páginas) e "Peculiaridades lógicas de la investigación social" (9 capítulos, 166 páginas

Para discorrer a respeito das atitudes anticientificas, o autor se sente obrigado a dizer o que entende por "científico". Põe-se, sòbriamente, num meio termo entre os que chamam científico o método das ciências naturais (com medidas exatas e controle experimental) e os que ampliam o alcance do vocábulo a ponto de incluir qualquer investigação entre as ciências. Para êle, método científico é o método que reune êste cinco traços essenciais: (1) o uso da abstração; (2) a busca de afirmações gerais (leis); (3) o recurso à observação experimental; (4) uma tentativa de atenção aos fatos, prescindindo de considerações éticas; (5) a objetividade — olvidar as circunstâncias em que se desenvolve a investigação quando se elaboram afirmações deduzidas da experiência.

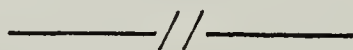
Isso posto, desenvolve-se a análise das idéias dos que sustentam a impossibilidade de inclusão dos estudos sociais entre as ciências. Há uma crítica da abstração; uma crítica da (e outra a) generalização; um estudo da evidência empírica, comparada com a chamada "compreensão simpática"; um exame dos fatos e dos valores; a refutação, enfim, da idéia de que é impossível ser objetivo nos estudos sociais.

Terminada a parte "destrutiva", inicia Gibson a parte "construtiva" de seu trabalho. Acentua que não resta ao estudioso dos fenômenos sociais outro recurso senão o de empregar o método científico — dotado dos traços já mencionados — porque não há outro disponível. O investigador pode e deve usar o método científico. O objeto de sua atenção é susceptível de trato análogo àquele que dão o físico e o químico às suas matérias. Contudo, certas peculiaridades existem, no exame do social, e há que atender para algumas complicações especiais. Para tanto, o Autor considera os postulados básicos empregados nas ciências e os separa em postulados, ou lesi lineares (nome inadequado), que se referem a fatos que sempre ocorrem em certas circunstâncias; postulados de oportunidade que especificam a probabilidade para que algo ocorra em certas circunstâncias; e postulados, de tendência, relativos a sucessos que sempre ocorrem quando condições impeditivas se mostram ausentes, verificadas certas outras condições. Tais postulados, quando se combinam formam as teorias de mesmos nomes. Os dois ultimos tipos de postulados e teorias diferem essencialmente do primeiro porque deixam margem para as exceções, impossível na lei linear que se refuta com uma só instância negativa; são, por admitirem os casos de não exato enquadramento, extremamente uteis na pesquisa social. Com efeito, não há, em geral, conhecimento perfeito das condições de validade das leis sociais o que torna fatal o uso de "tende a ocorrer", ou "é provável que aconteça" no campo da psicologia, da sociologia e da história.

Sob o impulso de tudo tratar com leis e teorias, na investigação social, há, é claro, um pressuposto de racionalidade das ações humanas. E o autor comenta com minucias o que entende por "ato racional", capaz de fazer com que as atividades humanas se coloquem dentro de padrões (ainda que de fronteiras dúbias) submissas às leis gerais e às teorias de carater científico.

Dedica, enfim, os capítulos finais à História (com os problemas que a explicação histórica levanta) e à pratica social (para salientar a reciprocidade entre investigação e prática sociais)

Um livro de interêsse geral, capaz de despertar não só a curiosidade dos que se dedicam aos estudos "humanísticos" como ainda dos filósofos e mesmo cientistas. E que merece ser lido. A julgar pelo capítulo dedicado à História, a autor está de posse de muito boas fontes bibliográficas, plenamente atualizadas, o que ainda torna a obra mais recomendável.

LEÔNIDAS HEGENBERG

MONS. FRANCISCO BASTOS, **O Evangelho por sôbre os telhados.** Editôra Herder, São Paulo — 1963.

EM segunda edição, Mons. Bastos reapresenta as considerações radiofônicas sôbre temas do Evangelho. Geralmente relacionados com o trecho evangélico da liturgia dominical, os temas são desenvolvidos em vista de situações atuais. O Autor guia-se mais pelo desejo de esclarecer seus ouvintes e leitores, ajudando-os a vencer as dificuldades, angústias e crises que a prática religiosa encontra em nossos dias, do que pròpriamente pela exegese dos textos bíblicos. A roupagem literária é bem cuidada. Infelizmente o Autor parece dar demasiada importância ao estilo, não faltando têrmos rebuscados e palavras desusadas que contrastam com a simplicidade do tema evangélico e, provàvelmente, com a cultura de grande parte dos leitores.

Alguns temas são desenvolvidos com muita pertinência. Haja vista "a falsa piedade", "o ecônomo infiel", " bezerro de ouro". Outros, porém, contém

pouca substância doutrinária. O Evangelho fala uma linguagem mais clara e contém verdades muito mais profundas, capazes de oferecer aos que nele creem os fundamentos para uma visão mais sólida das realidades presentes e para uma atitude vigorosa diante da atual situação histórica e social. Partindo do Evangelho devem ser traçadas aquelas linhas mestras do pensamento e da ação dos católicos que a civilização moderna está exigindo e que, no entanto, tão poucos conhecem. Daí porque muitos católicos recorrem às obras marxistas, dela haurindo uma "ideologia válida para a ação". Estará o Evangelho desatualizado?

J. C. Ferreira